

الدكتور

خالد حربى

الجماعات والمدارس العلمية فى الحضارة الاسلاميه

أسس فى صرح الحضارة الإنسانية



الجماعات والمدارس العلمية فى الحضارة الإسلامية أسس فى صرح الحضارة الإنسانية

تأليف وتحقيق
الدكتور

خالد أحمد حسنين على حوى
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

2014 م



دار الكتب والوثائق القومية	
عنوان المصنف	الجماعات والمدارس الإسلامية في الحضارة الإسلامية.
اسم المؤلف	خالد أحمد حسنين حربي.
اسم الناشر	المكتب الجامعي الحديث.
رقم الایداع	2012/7332
الترقيم الدولي	978-977-438-288-0.
تاريخ الطبعة	الأولى أغسطس 2013.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى ابني حسام الدين

تذكيراً بمجد خابر، وأملًا في عز مدرّس



مُقَدِّمَةٌ

يُعد القرن الثالث الهجري بمثابة البداية الحقيقية التي عاشتها الأمة الإسلامية. فما أن انقضى القرن الثاني الذي يعد بمثابة إرهابات لهذه النهضة، حتى دخلت العربية شعوب أخرى ذات ثقافات وعلوم مختلفة.

وقد نشط التعليم بصورة كبيرة في القرن الثالث. وإذا كانت نواة هذا التعليم في العصر الأموي قد تمثلت في القرآن الكريم والحديث الذين يستنبط منهما الفقه، ولأجلهما يروى الشعر، وتبحث مسائل النحو، فإن هذه النواة، وإن ظلت في العصر العباسي، إلا أن البحوث قد اتخذت حولها شكلاً آخر تمثل في وجود علوم جديدة، من أهمها الطب الذي تمثلت مدينة جنديسابور مركزه في بداية الأمر، ثم انتقل المركز العلمي للطب إلى بغداد، خاصة إبان حكم الخلفاء العباسيين، حيث نشطت دراسة العلوم المختلفة، مثل الطبيعة، والكيمياء، والهيئة، والمنطق، والإلهيات، وبدأت تتشكل برامج الدراسة العلمية التي ظهرت لدى كثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، أمثال الفارابي، والرازي، وابن سينا، إذ جمع كل هؤلاء بين الطب والفلسفة ودراسة العلوم الأخرى المرتبطة بهما.

والحقيقة أن هذا الجو العلمي الذي عاشته الدولة الإسلامية في العصر العباسي إنما يعد أثراً لحركة الترجمة التي ابتدأت في العصر الأموي من اليونانية عبر السريانية إلى العربية، وبلغت ذروتها في العصر العباسي. وكان لتشجيع الخلفاء والأمراء للعلم والعلماء، إلى جانب انتشار المكتبات العامة والخاصة، أثر بالغ في ازدهار الحركة العلمية في عمومها. وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل، وترجمة، وتنقيح، وتعليم، وتأليف، وابتكار، وكان من أبرز صورها أيضاً انتشار مجالس التعليم في معظم أرجاء العالم الإسلامي آنذاك.

وفى هذه المجالس انتعشت حلقات المناظرات والجدل التى أصبحت سمة العصر كله، بل وطبعت النتاج الفكرى لهذه الفترة بطابع عقلانى شديد العقلانية.

وخلاصة القول إن العالم الإسلامى قد شهد نهضة كل العلوم والفنون والآداب إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين، وذلك بفضل إنجازات جماعات كثيرة من أساطين العلم وجهابذة الأدب والحكمة.

ففى اللغة والنحو والشعر والبلاغة نجد، ابن دريد صاحب معجم "الجمهرة فى اللغة"، وابن السكيت صاحب كتاب "الألفاظ"، وابن الأنبارى، والمبرد صاحب "الكامل"، والمفضل الضبى صاحب "المفضليات" وأبا تمام والبحترى.

وفى الرياضيات نجد محمد بن موسى الخوارزمى مبتكر علم الجبر. وفى الطبيعة والفلك نجد جماعة بنى موسى بن شاكر أصحاب "كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكريّة" و"الحيل"، و"الدرجات المعروفة" ... وغيرها.

وفى الجغرافيا لمع عبيد الله بن خرداذبة صاحب كتاب "المسالك والممالك"، وابن الفقيه صاحب كتاب "البلدان"، والهمداني صاحب كتاب "صفة جزيرة العرب". وفى التاريخ بزغ نجم المحدث الفقيه الجامع للعلوم أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى.

هذا وقد أنتج هذا العصر علماء تميزوا بالتفكير الشمولى، إذ كتبوا فى علوم شتى، الأمر الذى جعلنا نطلق عليهم لفظ "حكماء" على اعتبار أنهم كانوا يمسون بناصية جميع العلوم والمعارف، وذلك أسوة بحكماء اليونان. ومن أمثلة هؤلاء الحكماء، الكندى "يعقوب بن اسحق" العربى

الأصيل الذى ألف فى الفلسفة، والرياضيات، والهندسة، والفلك، والطبيعة، والمنطق، والأخلاق والسياسة، والكلام، والجدل. ومثله فى ذلك الرازى طبيب المسلمين بغير مدافع، فقد خلف - على حسب البيرونى - 161 مؤلفاً فى الطب، والطبيعات، والفلسفة، والرياضيات، والميتافيزيقان والمنطق، وعلم الكلام، والكيمياء.

تلك كانت صورة موجزة للحالة العلمية العامة التى سادت العالم الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتى تبين أن المجتمع الإسلامى قد عاش نهضة علمية شملت معظم العلوم فى هذا العصر.

وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التى تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم، فقل ما تجد علماً من علوم الحضارة العربية الإسلامية لم يتم تناوله، سواء من الجانب العربى، أو الغربى، فهناك كتابات فى تاريخ الطب، والكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والفلك، والفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، والفقه، والحديث، والقراءات، والتاريخ، والجغرافية، والاجتماع، وفنون القتال، والفلاحة، والرحلات... وغير ذلك.

وجاء اهتمام معظم الكتابات العربية فى تاريخ العلوم عند العرب، وهى مدفوعة بتوجه سيكولوجى، منصّباً على بيان مآثر وإنجازات العلماء العرب والمسلمين، كل فى مجاله، دون البحث عن شبكة العلاقات العلمية التى سادت بين العلماء والفلاسفة داخل المجتمع العلمى الكبير، والتى كانت لها أكبر الأثر فى خلق جو علمى نشط يعمل فى إطاره العلماء والفلاسفة ولديهم برامج علمية معينة يسرون وفقاً لها فى أثناء عملهم.

ويمكن القول إن معظم هذه الكتابات العربية قد تأثرت بنظرة المستشرقين هؤلاء الذين تناولوا ونظروا للعلوم العربية الإسلامية إبان عصر ازدهارها نظرة فردية تقوم على سرد وبيان إنتاج كل عالم وكل فيلسوف على حدة، وكأن هذا العالم أو ذاك الفيلسوف قد عمل منفرداً، ومنعزلاً عن البيئة العلمية التي أنتج في إطارها.

لكن العلم في أى عصر من العصور لم يكن حصيلة لجهد فرد واحد، بل تعتبر المحصلة النهائية له، عبارة عن نتاج جماعى لجماعات علمية تأتلف في أفكارها بغرض إنتاج هذا العلم.

وبناء على ذلك نجد أن الدراسات الاستشرافية، ومن تبعها من الدراسات العربية قد أخفقت في إبراز الطابع المميز للعلم العربى حين نظرت إلى العالم الواحد فقط على أنه قام بعمل مميز فى مجال علمه، ولم تركز على الجماعة العلمية التى عملت معه، أو عمل هو معها، ولم تشر إلى بنية تلك الجماعة، والمعايير التى تعمل وفقاً لها، وكذلك الإطار المعرفى والمنهجى الذى يحكم ويضبط توجهاتها الإستمولوجية، والميثودولوجية، وذلك من خلال أفكار وتصورات ومبادئ منهجية تربط أفراد الجماعة ببعضهم ببعض. وهذا بطبيعة الحال يؤدى إلى الفصل بين الأساتذة والتلاميذ الذين تلقوا عنهم، الأمر الذى يلغى فكرة "التواصل" بين الأجيال العلمية، تلك الفكرة التى تؤكد أن المعرفة العلمية لعصر من العصور هى عبارة عن محصلة نهائية لنتاج العمل الجماعى، حتى وإن كان العمل العلمى يمارس من قبل الأفراد.

ولذلك تأتى هذه الدراسة لتكشف عن بنية الجماعات والمدارس والعلمية العربية فى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس للهجرة / التاسع والعاشر والحادى عشر والثانى عشر للميلاد، وذلك من خلال

التناول النقدي والتحليلي لكتابات ذلك العصر، لا من خلال السرد التاريخي لإنجازات العلماء والمفكرين.

ويحدد بحثنا في هذا الموضوع على أساس أن دراسة الاسهامات العلمية لأى عالم من علماء الحضارة العربية الإسلامية تعنى ما يلى:

1. أن نعرف ما الذى وصل إليه العلم فى عصر هذا العالم أو ذاك، وكيف وصلت هذه المعرفة إليه، وما هى الجماعات والمدارس العلمية التى تتفاعل على الساحة والمشكلات العلمية الموجودة فى هذا العلم أو ذاك.

2. أن نبين كيف مثلت المشكلات العلمية نقطة تحول هامة بالنسبة للعالم، أدت إلى إما تغيير تفكيره، أو متابعته لعلماء عصره.

3. أن نبين إلى أى حد استطاع العالم تحقيق إنجاز علمى على مستوى الرؤية الأبستمولوجية والميثودولوجية معاً.

4. أن نبين إلى أى حد استطاعت أبحاث العالم أن تؤثر فى أبحاث العلماء اللاحقين، من حيث خضوعها للقبول التام، أو التطوير، أو التعديل، أو حتى الإلغاء.

وبناء على ذلك فإن هذا البحث يحاول أن يجيب على التساؤلات

الآتية:

1. هل شهد المجتمع الإسلامى وجود جماعات ومدارس علمية؟

وإن وجدت؟ فإلى أى مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمى؟

2. ما المجالات العلمية التى شهدت مثل هذا النوع من المدارس والجماعات؟

3. ما المنطلقات الإستمولوجية التي انطلقت منها هذه المدارس والجماعات؟

4. ما الطريقة العلمية الداخلية لكل مدرسة وجماعة؟

5. ما مدى اتفاق أو اختلاف الجماعات والمدارس العلمية المتباينة التخصصات في أصولها ومميزاتها؟

6. أي حد استطاعت المدارس والجماعات العلمية أن تسهم في ازدهار النهضة العلمية التي شهدتها العالم الإسلامي، وأثر ذلك في تطور تاريخ العلم الغربي؟

وبناء على كل ما سبق، فقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم الموضوع بعد هذه المقامة إلى ما يلي:

الباب الأول:

مدخل نظري إلى حركة الترجمة وبيت الحكمة ومنهج الجدل والمناظرات وأثرها في تطور الجماعات والمدارس العلمية.

الفصل الأول:

بدأنا فيه بمدخل يتضمن بداية تعرف المسلمين على علوم الحضارات الأخرى، وهي علوم اليونان، وعلوم الفرس، وعلوم الهند. وكيف سارت حركة الترجمة من لغات هذه الأمم إلى اللغة العربية. ثم تعرضنا لبيان جماعات الترجمة، فوجدنا، جماعة حنين بن اسحق، ووقفنا على أهم مميزات وخصائص العمل العلمي الجماعي لهذه الجماعة. ثم تعرضنا لجماعة ثابت بن قرّة كجماعة ترجمة "رياضية" في مقابل جماعة حنين، وكذلك جماعة بختيشوع الطبييتين. وانتهينا في هذا الفصل إلى أن أهمية هذه الجماعات إنما تقاس بمقدار الإنتاج العلمي لعمل الجماعة ككل، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة.

أما الفصل الثانى الخاص ببيت الحكمة وأثره فى نشاط و الجماعات والمدارس العلمية، ففيه حاولنا إبراز الدور التاريخى الذى لعبه بيت الحكمة كأول مكتبة عامة ذات شأن فى العالم الإسلامى، وكأول جمعية إسلامية تجتمع فيها جماعات العلماء للبحث والدرس، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها. ولعب دوراً هاماً فى نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامى. والفضل الأكبر له يرجع إلى أنه كان أكبر حلقة وصل فى العالم الإسلامى أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمم الأخرى والعلوم العربية الإسلامية فيما بعد، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل والتى تمت فى بيت الحكمة على أكمل ما يكون. فكان بيت الحكمة أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة فى ترجمة العلم اليونانى والفلسفة اليونانية، وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسية. وبواسطة هذا البيت العظيم حفظ للإنسانية كثير من تراث الأغريق الذى ضاعت أصوله، ولم يجد العالم غير الترجمات العربية وسيلة للوصول إلى هذا التراث.

الفصل الثالث:

منهج الجدل والمناظرات العلمية وأثره فى تطور المدارس والجماعات العلمية. وفيه بينا كيف شكل فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الركائز الهامة التى ارتكز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أبرز العلامات المميزة للنضج العلمى الذى بلغه آنذاك.

وبالبحث عن أنواع المناظرات وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت معظم العلوم المعروفة حينذاك، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية ... وغير ذلك مما قد أتينا على ذكره كل فى موضعه.

المعتزلة بخاصة. ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي، إلا أنه استطاع أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفي، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة أختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة.

ولقد نجح الكندي كرائد أول في ميدان الفلسفة الإسلامية أن يكون جماعة علمية، التزم أعضاؤها بأرائه وأفكاره في الغالب الأعم، وعملوا على تطويرها، كل فيما برع فيه من العلوم. فمنهم من برع في أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبي معشر البلخي الذي أصاب في علم أحكام النجوم. ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ، ثم تجاوزها إلى علوم أخرى ليست من اختصاص الكندي، مثل أبي زيد البلخي. وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم في أساس الجماعات العلمية العربية. فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظاماً تعليمياً صارماً يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط، بل تسمح له بالانفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى. وهذا التوجه هام وضروري في أساس عملية التواصل المعرفي داخل المجتمع العلمي.

الفصل السابع: أبو بشر متى بن يونس

وبعد الكندي ينتقل البحث إلى أبي بشر متى بن يونس كجماعة ومدرسة منطقية. وفي هذه الجزئية يدور البحث في أبي بشر باعتباره المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التي ظهرت في بغداد في أوائل القرن الرابع الهجري، إذ إن دارسي المنطق من العرب في القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسي الذي أنصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية. وعلى ذلك وجدنا أن الأساس المعرفي الذي قامت عليه، واستندت إليه جماعة أبي بشر المنطقية هو "دراسة المنطق"، وذلك أهم ما يميزها "كجماعة منطقية" ضمت إلى جانب

مؤسسها، يحيى بن عدى، والسجستاني المنطقي، فضلاً عن أكبر وأشهر تلامذه أبى بشر، وهو الفارابي موضوع الفصل الثامن من هذا الكتاب.

وقد جاء البحث في الفارابي كمدرسة فلسفية من خلال نقاط محدودة هي:

أولاً: تكوينه العلمي.

ثانياً: أسس ومبادئ العملية التعليمية في مدرسة الفارابي.

ثالثاً: مخطط تصنيف العلوم عند الفارابي.

رابعاً: أصناف التلاميذ.

خامساً: بنية نظرية العلم عند الفارابي.

سادساً: الغرض من المنطق وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي.

سابعاً: أثر فلسفة الفارابي في الأجيال اللاحقة، وكيف استطاع الفارابي أن يشكل مدرسة فلسفية امتد تأثيرها إلى السجستاني عبر يحيى بن عدى، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة في تناول فلسفة "المعلم الثاني". ومنذ نهاية القرن الرابع الهجري يبدأ التأثير الحقيقي بفلسفة الفارابي، حيث نراها تسرى بين جنابات الموقف الفلسفي الإسلامي العام عند ثاني أكبر ممثليه، ابن سينا وابن رشد.

الباب الرابع:

جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك. ويتعرض الحديث فيه للجماعات الرياضية، ممثلة في الخوارزمي، والجماعات الفلكية والميكانيكية ممثلة في بنى موسى بن شاكر، وذلك من خلال الفصلين التاليين:

الفصل التاسع:

جماعات ومدارس العلوم الرياضية: الخوارزمي أنموذجاً. بدأنا فيها ببيان تكوين الخوارزمي العلمي، وكيف أثر هذا التكوين في إنجازاته العلمية فيما بعد. ثم وقفنا بصورة موجزة على التطور العلمي والتاريخي للرياضيات، وذلك بغرض معرفة أبعاد الإنجاز الذي تم على يد الخوارزمي باعتباره أحد أهم علماء الرياضيات في القرن الثالث الهجري. وكل ذلك قادنا بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعاد إنجازات علماء المسلمين خلال عصر الخوارزمي، وأيضاً مدى تأثير هؤلاء العلماء بالخوارزمي، لنخلص في النهاية إلى أن إنجازات علماء المسلمين في الرياضيات إبان عصر الخوارزمي إنما تعبر عن الصورة الجماعية للعمل العلمي خلال العصر كله.

الفصل العاشر:

الأسر العلمية، بنو موسى بن شاکر أنموذجاً لجماعات ومدارس الفلك والميكانيكا. وفيه بدأنا بمقدمة موجزة توضح أن تاريخ العلم العربي شهد العديد من الجماعات العلمية "الأسرية" التي يربط أفرادها - قبل الاشتغال بالعلم - علاقات دم أو قرابة، ومن أمثلتها - في الفترة التي حددها البحث -، جماعة بختيشوع، وجماعة حنين بن اسحق، وجماعة ثابت بن قرّة. ثم تعرضنا لجماعة بنى موسى بن شاکر بأعضائها محمد، وأحمد، والحسن، كجماعة فلكية ميكانيكية، متسائلين عن المبادئ والأسس التي قامت عليها هذه الجماعة، والصلات العلمية بينها وبين غيرها من الجماعات العلمية الأخرى. وانتهينا إلى أن جماعة بنى موسى بن شاکر قد استطاعت من خلال العمل الجماعي أن تقدم إنجازات علمية أفادت منها الإنسانية جمعاء.

الباب الخامس:

جماعات ومدارس العلوم الطبيعية. وقد خُصص لتناول الجماعات الكيميائية، والجماعات الطبية، وذلك من خلال الفصول التالية:

الفصل الحادى عشر:

جماعات ومدارس العلوم الكيميائية، جابر بن حيان أنموذجاً. بدأنا فيه بالحديث عن نشأة جابر لما لها من أثر قوى على توجهه العلمى فيما بعد. ثم تناولنا البنية المعرفية فى فكر جابر، وكيف بدأت انطلاقته بعد قراءات واسعة وعميقة للفكر اليونانى. ولكنه أتى بكيمياء تختلف عن الكيمياء اليونانية، سواء فى الروح والاتجاه، أو فى التفاصيل والجزئيات، وذلك بسبب اعتماده على التجربة واستبعاد الخوارق. ثم تعرضنا لبنية الجماعة العلمية عند جابر من خلال المبادئ التى وضعها جابر نفسه فيما يجب للأستاذ على التلميذ، وما يجب للتلميذ على الأستاذ. ثم تحدثنا عن منهج البحث العلمى عند جابر، وكيف استخدم جابر "التجربة" التى ميزت كيمياءه عن الكيمياء اليونانية التى كثيراً ما كانت تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية فى التفسير. وقد ختمنا هذا الفصل بالحديث عن مؤلفات جابر بين الوهم والحقيقة، وأثرها فى مدرسته، وفى اللاحقين له حتى عصر تأسيس علم الكيمياء الحديث.

الفصل الثانى عشر:

جماعات ومدارس العلوم الطبية: الرازى أنموذجاً. وفيه تناولنا الرازى كجماعة ومدرسة طبية من خلال عدة نقاط هى، أولاً: الجماعات العلمية فى عصر الرازى. ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على عصر الرازى. ثالثاً: المنطلقات الابستمولوجية التى انطلق

منها الرازى. رابعاً: النشاط العلمى الجماعى فى عصر الرازى.
خامساً: جماعة الرازى العلمية. سادساً: منهج البحث العلمى عند الرازى.
سابعاً: إنجازات الرازى الطبية وأثرها فى اللاحقين له.

الفصل الثالث عشر:

جماعة ومدرسة بنى زُهر التى ابتداءً ظهورها فى الأندلس
منذ القرن الخامس الهجرى، وامتدت كمدرسة علمية إلى نهاية
القرن السادس الهجرى، وفى هذا الفصل تم تناول مدرسة بنى زُهر
فى نقاط محددة اشتملت على المقدمات المعرفية فى تحديد فكرهم،
والبنية العلمية أو أجيال العلماء والتى تحددت فى خمسة أجيال متعاقبة،
ابتداءً من أبى مروان بن زُهر، وانتهاءً بأبى محمد بن الحفيد بن زُهر.
وقد انتهينا من كل ذلك إلى نتائج الدراسة، والتى حاولنا فيها أن
نجيب على الفرضيات المطروحة فى هذه المقدمة.

والله أسأل التوفيق فمنه العون والسراو،،،

وإليه سبحانه المرجع والمآب

خالد أحمد حربى

الإسكندرية

الباب الأول

مدخل نظري إلى حركة الترجمة، وبيت الحكمة،
ومنهج الجدل والمناظرة وأثره في تطور الجماعات
والمدارس العلمية

الفصل الأول

حركة الترجمة وجماعاتها ومدارسها العلمية

مدخل:

أغلق الأمبراطور "جوستيان" مدرسة الإسكندرية في أوائل القرن السادس الميلادي ، واضطهد العلماء والفلاسفة ، ففروا من الإسكندرية الى "الرها" و"نصيبين" و"أنطاكية" و"جنديسابور" وغيرها من المدن الواقعة بين بلاد الشام وبلاد فارس والعراق، وهناك شكلوا جماعات ومدارس علمية تحولت فيما بعد الى أكاديميات كما هو الحال في أكاديمية جنديسابور .

وبعد مجئ الإسلام انفتح المسلمون في عصرهم الأول على مدينة جنديسابور باعتبارها مجمعا علميا وطبيا مهماً، كما انفتحوا على الإسكندرية وكانت مركزاً علمياً وطبياً مرموقاً . ومن هنا وهناك جاءت عوامل وأسباب التطور⁽¹⁾ عن طريق حركة الترجمة والنقل ، حيث أقدم السريان على عملية نقل المؤلفات والمخطوطات اليونانية التي انتقلت الى الإسكندرية في عصرها الذهبي، والمؤلفات التي وضعها علماء الإسكندرية، من خلال عملية منظمة للترجمة تمت في المجامع السريانية من اللغة اليونانية الى السريانية .

وكانت هذه الخطوة بمثابة المجرى الحيوي والضروري الذي وصل العالم القديم (ما قبل الإسلام) بالعالم الحديث (الذي ظهر بعد الإسلام).

وما أن انطلق العرب شرقاً وغرباً لنشر الدعوة الإسلامية، حتى تكامل مع هذه الإنطلاقة توجه أكيد الى علوم الحضارات القديمة، فكان أن انطلقت أكبر حركة علمية للترجمة في العالم الإسلامي، حيث تكاثفت من خلالها أجناس مختلفة (السريان، والمسيحيون، واليهود، والصابئة) جنباً الى جنب مع الفرس والمسلمين .

(1) ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1991 ، ص 53.

ولكن قد يتبادر الى الأذهان تساؤل مضمونة : هل يعد النقل فى تلك الفترة هو بداية اتصال المسلمين بثقافات وعلوم الحضارات القديمة؟ قبل أن نجيب على هذا التساؤل ونعرف أبعاده المعرفية ، قد يكون من الضرورى أن نلقى الضوء على الموقف العلمى الذى وجده المسلمون وقت دخولهم فى الميدان العلمى كنوع من السباق الحضارى ، ولتأسيس حضارة جديدة تعتمد على العلم بقدر ما تعتمد على الدين .

إن انتشار المسيحية فى الأديرة الموجودة فى شبه الجزيرة العربية، وكذلك فى المناطق القريبة من شبه الجزيرة العربية فى شمال العراق وجنوب بلاد فارس ، وما كان يقوم حولها من جدل فلسفى يمس صميم العقائد، وانتقال مدارس الفلسفة الى فارس القديمة ، ثم فتح العرب لفارس والشام، كل هذا هياً نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات البلدان التى فتحوها قبل عصر الترجمة الرسمى بفترة طويلة . إذ اتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا الى مناقشاتهم، وتأثروا بما فى حياتهم من زهد وتقشف ، وكان لذلك أثره الواضح على حركة الزهد والتصوف الإسلامى ، وبصفة خاصة فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد ، وذلك قبل عصر الترجمة. (1)

أما حركة الترجمة نفسها فقد بدأت أيضاً فى وقت مبكر ودلالة ذلك ما يذكره ابن جليل⁽²⁾ من أن الطبيب اليهودى "ماسرجويه" قد ترجم للخليفة عمر بن عبد العزيز كُناش "أهرن القس" من السريانية الى العربية.

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ص 73-74.

(2) ابن جليل ، طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة 1955 ، ص 61.

ويذكر أيضا أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد وجد هذا الكنّاش في خزائن الكتب . وهذا دليل على قدم حركة الترجمة والاهتمام بالعلم، والذي تمثل في وجود خزانات للكتب في صدر الدولة الإسلامية . وترجع بعض الكتابات القديمة والحديثة أيضاً مسألة نقل علوم وثقافات الحضارات القديمة الى العرب للإسهامات التي قام بها الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85 هـ / 704 م) الذي فقد أمله في الخلافة، فتحول الى علوم الصنعة ، إذ يذكر صاحب الفهرست (1) أن " خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي ، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة الى لغة " .

وفي المؤلف الذي عني بإخراجه الأستاذة هولت ولامبتون وبرنارد لويس " نجد أن التصور الغربي يتفق مع رؤية ابن النديم حول ما ذكره عن خالد بن يزيد واهتمامه بحركة نقل العلوم. وفي هذا يتفقون مع ما يذكره ابن النديم في قوله الذي يقرر فيه: "وكانت هذه هي المرة الأولى التي يتم النقل فيها في تاريخ الإسلام " . ولكن هذا التأكيد يأتي مواكباً للاتصالات التي قام بها خالد في محيط البيئة الجديد . ومن هذا أنه إذا كان قد أهتم بترجمة العلوم فإنه " يجب أن يكون قد تعلم الكيمياء في الإسكندرية على يد مريانوس الذي كان بدوره تلميذاً للكميائي الإسكندري ستيافانوس " (2).

(1) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1348 هـ ، ص 338 .

(2) Holt , p. M. & Iamblton , A . K . S & LEWIS , B . , (ed) the Cambridge history of Islam, VOL . 2B , Cambridge Universty press, London, 1970 , p . 774.

لكن مع بداية القرن الثاني الهجري أخذت حركة الترجمة شكلاً شبه منتظم، ولم تقتصر على نقل علوم اليونان ، بل أقبل المترجمون على النقل من أمم أخرى لاسيما الفرس. فبعد أن نقلت الكتب الكيميائية من اليونانية الى العربية ، تم " نقل الديوان ، وكان باللغة الفارسية الى العربية في أيام الحجاج. والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم"(1).

وفي أيام الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 808 م) أقبل العرب على الترجمة ، حتى إذا جاء عهد المأمون (981 - 218 هـ / 813 - 838 م) كانت هذه الحركة قد بلغت ذروتها. حيث ازدادت الترجمة عن اليونانية ازدياداً عظيماً ، وتم لها الانتقال من الترجمة الحرفية التي تمثلت بالعثرات والصعوبات اللفظية الى الترجمة النصية بالمعنى الدقيق . وهذا هو السر في أننا نجد كثيراً في ترجمات المترجمين إعادة لترجمة هذا الكتاب أو ذاك مما ترجمه الحجاج بن مطر من مترجمي العصر العباسي الأول(2).

وكان الطب من أوائل العلوم التي عنى المترجمون السريان واليعاقبة والنساطرة واليهود بنقلها الى اللغة العربية ، لأن الخلفاء والأمراء كانوا يطلبونها بإلحاح لعلاجهم وتمريضهم .

(1) الفهرست ، ص 338. ويذكر الطبري في تاريخه أن تدوين الدواوين كان في عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب ، إذ من تحليله للروايات التاريخية المختلفة ينتهي الى أنه أول من دون للناس في الإسلام الدواوين. إذ أنه استشار المسلمين في تدوين الدواوين، فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع اليك من مال، فلا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان : أرى ما لا كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر ، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئت من الشام ، فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً، وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً . فأخذ بقوله (تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت 1411 - 1991 م، ج 2، ص 570) .

(2) شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني، دار المعارف ، الطبعة الثالثة 1973، ص 131.

ولهذا كان أوائل الأطباء من هذه الأجناس التي تصدوا لتعريف العرب بالكتب الطبية، ومنهم حنين بن اسحق، وأبنة اسحق، وماسرجويه، ويوحنا بن ماسويه، وحبيش بن الأعسم... وغيرهم مما سيأتى ذكرهم. وقد توالى ترجمة الكتب غير الطبية فيما بعد، بعد أن شعر المسلمون بأنهم فى حاجة إليها فى ثقافتهم الإسلامية الجديدة.

فتم ترجمة الأعمال العلمية والفلسفية الموروثة من القدم والتي تمثل من وجهة نظر تاريخ الفكر إحدى العلامات المميزة والأكثر أهمية فى الثقافة العربية الإسلامية⁽¹⁾.

والتساؤل الآن عن الكيفية أو الجسر الذى عبرت عليه ثقافات وعلوم الأمم الأخرى الى العالم الإسلامي؟

الواقع أن المناطق المجاورة للعالم الإسلامي آنذاك قد لعبت دوراً مهماً فى حركة الترجمة وأثارتها على العالم الإسلامي بصفة عامة فيما بعد. فقد كان لمراكز ومعاهد الإسكندرية ونصيبين وقنسرين والمدائن وجند يسابور وحران دور بارز فى نشأة علوم الحضارة الإسلامية، حيث كانت مناطق احتكاك واتصال مباشر بالمنطقة الإسلامية.. وكانت علوم تلك المراكز عبارة عن علوم الحضارات القديمة من بابليين وأشوريين، وفينيقيين، ومصريين، وهنود، وفرس، ويونان، ورومان. وكانت هناك مدارس فى أديرة تلك المناطق وأسماها بالسريانية "أسكول" (المأخوذ من اللفظ اليونانى "o") (h o) "ومنه صنع العرب لفظ "اسكول" الذى يدل على مدرسة مسيحية، أو مدرسة ملحقة بدير. والغالبية العظمى من هذه المدارس كانت لاهوتية دينية. لكن كان يسمح فى الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهى النحو، والبيان، والفلسفة، والطب، والموسيقى، والرياضيات، والفلك.

(1) The Cambridge History of Islam, op. Cit, p. 768.

وقد اقتصر التعليم الفلسفى فى جوهره على بعض أجزاء المنطق
الأرسططاليسى ، والتعليم الطبى على أمهات مؤلفات ابقراط وجالينوس .
ويظهر أن أهم موضع عنى فيه بالعلوم اليونانية فى مدارس تلك
الأديرة كان مدرسة دير القديس أفثيوس فى قنسرين بسوريا ،
إلا أن ازدهارها كان فى العصر الإسلامى⁽¹⁾ وعلى سبيل المثال نجد أن
التعاليم الهيلينية للإسكندرية انتقلت على يد الطوائف المسيحية المتعددة
(النساطرة واليعاقبة أساساً) ، واستمر المسيحيون السوريون فى رعاية
الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية ، ومن خلالهم أصبح العرب
- بحق الفتح - ورثة هذا التراث⁽²⁾.

لكن الجدير بالنظر أن مدارس تلك المراكز المتعددة لم تستطيع أن
تنتج عدداً ملحوظاً من الفلاسفة أو العلماء ذوى المواهب الممتازة ،
أو أن تنتج كتباً وأبحاثاً ذات قيمة خالدة ، وكل ما قدمته هذه المدارس
للإنسانية هو أنها احتفظت ببيئة يذب فيها النشاط العقلى والفكرى ..
وبذلك فإن هذه المدارس قدمت البيئة الخصبة التى استطاع المسلمون أن
يؤسسوا من خلالها علوماً فلسفية ودينية وطبية ورياضية وغيرها ،
وأن يحملوا منها علوماً مزدهرة عميقة الجذور⁽³⁾ نقلها كثير من المترجمين
- خاصة السريان - الذين تعلموا وعاشوا فى هذه المراكز .

(1) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية الى بغداد ، بحث صدر فى كتاب: التراث اليونانى
فى الحضارة الإسلامية : دراسات لكبار المستشرقين ، نشره عبد الرحمن بدوى ،
مكتبة النهضة المصرية 1940 ، ص 53 - 54.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، ترجمة محمد مهران ، دار المعارف ،
ط الأولى 1985 ، ص 128 - 129.

(3) راجع. SHARIF M . M ، الفكر الإسلامى منابعه وآثاره ، ترجمة أحمد شلبى ، الطبعة
الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية 1975 ، ص 79 - 80 .

ونأتى الآن الى تساؤل منهجى آخر مؤداه : ما هى الدوافع التى دفعت المسلمين فى تلك الفترة بالذات دون غيرها الى " التعرف على " ونقل علوم الأمم الأخرى ؟

نشير هنا أولا الى أننا نستخدم التعبير "التعرف على" بصورة لا تترادف التعبير "نقل علوم الأمم الأخرى" . إن مسألة التعرف تقتضى الفهم والمعرفة ، والإحاطة بجوانب العلم الذى يتم التعرف عليه ، وإدراك جوانبه ، وفهم أبعاده . وهذه عملية معرفية تدخل ضمن إطار الموقف الإبستمولوجى بصورة أساسية . فى حين أن " نقل " العلوم قد يتم بصورة آلية على يد مترجم ليست له خبرة أو دراية بأكثر من عملية الترجمة ، كما قد يتم على يد مترجم خبير بالموضوع ، ومن ثم فإن النقل يستلزم فى تصوره الثانى الخبرة بالموضوع ، فى حين أن "التعرف على" موضوع من الموضوعات وفهمه لا يستلزم نقله .

ونعود الى التساؤل الذى طرحناه من قبل حيث تكمن إجابته فى نقاط محددة فيما يلى :

1- لقد واجه المسلمون فى العصر الأول مشكلات لم تكن راجعة الى الإسلام ذاته ، وإنما أثرت من اليهود والمسيحيين ، وهؤلاء كما نعلم كانوا يتقنون فى الجدل والنقاش ، لاطلاعهم على كتب الفلسفة والمنطق ، والتى لم يكن للمسلمين عهد بها قبل ذلك وكان من بين المشكلات التى اندفع المسلمون الى مناقشتها : القضاء والقدر ، والجبر والاختيار ، وحرية الإرادة⁽¹⁾.

(1) ماهر عبد القادر محمد ، التراث الإسلامى ، العلوم الأساسية ، المركز المصري للدراسات والأبحاث ، الإسكندرية بدون تاريخ ، ص 34.

فرجحت عند قوم عقيدة الجبر ، وعند آخرين عقيدة الاختيار ،
وتجادل المسلمون فيما بينهم، ثم تجادل المسلمون والنصارى واليهود:
أى الأديان خير؟ وأى آراء الأديان فى المسائل الجزئية أصح ؟
وكان المعتزلة يحملون لواء الدفاع عن الإسلام ، ومقارعة خصومه ،
وكان من اليهود والنصارى من تسلح من قبل بالمنطق اليونانى ،
والفلسفة اليونانية ، ويستخدمها فى أمور الجدل والحوار . فأحس
المسلمون أنه لابد من محاربتهم بأسلحتهم ، فعكفوا على المنطق
والفلسفة يستخدمونها فى أغراضهم ، وبينما هم كذلك شعروا بلذة
عقلية من دراسة الفلسفة ، فبعد أن كانت تطلب على أنها وسيلة
للدفاع عن الدين أصبحت غاية فى نفسها تطلب لذاتها⁽¹⁾.

2- كان لتشجيع خلفاء الدولة العباسية لحركة الترجمة الدور البارز فى
إنمائها وتقدمها ونجاحها . فلقد مال أفراد من الخلفاء فى العصر
العباسي الى العلوم الفلسفية ، والخلفاء عادة أقدر الناس على الترغيب
فيما أحبوا . والناس أسرع ما يكون الى تحقيق أغراضهم . وكان
أكثر الخلفاء العباسيين ميلاً الى ذلك، المنصور والرشيد والمأمون .
فالأول طلب من إمبراطور بيزنطة أن يرسل إليه ما عنده من
مخطوطات وكتب يونانية فأرسلها إليه. أما الرشيد فقد رباه البرامكة
على حب العلم . والمأمون رباه الرشيد والبرامكة ، وكان يفضل
الكتب العلمية عن الجزية فى البلاد التى يفتحها ، ومن ذلك أنه عندما
انتصر على الروم عام 215 هـ / 830 م علم أن اليونان حينما
انتشرت النصرانية فى بلادهم قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات

(1) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربى ، الطبعة العاشرة ، بيروت

(د . ت) ، ج 1 ، ص 265 - 266.

وألَقُوا بها في السرايِب ، فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب بدلاً من الغرامة التي فرضها فقبل "ثيوفيلوس" ملك الروم بذلك ، وعده كسباً كبيراً له . أما المأمون فعَد ذلك نعمة عظيمة عليه . وقد حذا حذو الخلفاء كثير من أفراد الأسر النبيلة مثل بنى موسى بن شاعر . وسيأتى ذكرهم .

هناك أيضاً خلفية تاريخية دفعت العباسيين الى الاهتمام بهذه المسألة ، فالدولة العباسية ، وإن كانت عربية الأصل ترجع أصولها الى العباس عم النبي ﷺ ، إلا أنها قد اشتملت على عناصر أخرى غير عربية ، لا سيما العنصر الفارسي . وكان للفرس ثقافة قديمة ، الأمر الذي كان له أثره في إقبال العباسيين على العلم والاستزادة منه ، فبذلوا كل ما في وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين ، لنقل الثقافات الأجنبية في ميادين الأدب ، والسياسة ، والطب ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية ، والفلك . كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيراً بجنسية المترجم ، وإنما كانوا يسألونه الدقة ، لأن الغرض الأساسي هو الحصول على المعرفة والعلم (1) .

تلك كانت أهم الدوافع والأسباب التي دفعت المسلمين الى الإقبال على ترجمة علوم الأمم الأخرى . وهى على ما نرى دوافع وأسباب منطقية يقبلها العقل ، وتختلف عما ورد في بعض كتب التراث من أسباب ودوافع بعيدة عن العقل والمنطق فضلاً عن السياق التاريخي للأحداث (2) .

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، العصر الذهبي للترجمة ص 27 .

(2) جاء في فهرست ابن النديم ، وأخبار القفطى ، وعيون ابن أصبغة ، وتلويحات السهروردي .. وغيرهم : أن الذى دفع المأمون الى ترجمة كتب الحكمة هو رؤيته لأرسطو فى منامه ، فسأله المأمون قائلاً : ما الحسن ؟ فقال أرسطو : ما حسن عند العقل . قال المأمون : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قال : ثم ماذا ؟ قال أرسطو : ما حسن عند الجمهور . =

ولقد نشطت حركة الترجمة نشاطاً ملحوظاً في العصر العباسي الثاني ، فكانت واسعة النطاق وشملت ما أنتجه الأقدمون من فلسفة وعلم ؛ ولم يمض زمن طويل على تأسيس بغداد حتى كان العرب يقرأون بلغتهم معظم ما كتبه أرسطو ، وما نسب إليه ، ككتاب علم المعادن واستخراجها ، والميكانيكا ، والإلهيات . كما كان العرب يقرأون بلغتهم أكثر مؤلفات افلاطون ، والأفلاطونية الحديثة ، وأهم ما كتب أبقراط ، وجالينوس ، وإقليدس ، وبطليموس وغيرهم من الكتاب والشراح ، ولم يبقوا عند علوم اليونان ، بل تجاوزها الى الترجمة من الفارسية والهندية⁽¹⁾ . ولكن السؤال الآن هو : كيف تعرف المسلمون على علوم الحضارات الأخرى ؟ وما هي الصورة التي ارتسمت في أذهانهم عن تلك العلوم ، أو ما عرف باسم علوم الأوائل ؟

1- علوم اليونان

يمكن التعرف بصورة موجزة على علوم اليونان التي نقلت الى العالم الإسلامي من خلال الإشارة الى دور السريان في حركة الترجمة ، ثم يأتي ذكرها ثانية بصورة تلقائية عند الحديث عن أبرز أعلام الترجمة فيما سيأتي :

= فمثل هذه الرواية إن صحت فإنها لا تعبر إلا عن حب وشغف المأمون بالعلم . ولا يصح أن تكون أحد أسباب حركة الترجمة ، إذ أن هذه الحركة قد بدأت قبل عصر المأمون ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن الرواية قد اشتملت على الفاظ معتزلية بالدرجة الأولى مثل " الحسن " الذي يقابله " القبح " ، وهما إحدى مبادئ المعتزلة الرئيسية . ومن ذلك نرجح أن تكون هذه الرواية من قبيل التلويقات التي اصطنعت لتأييد مذهب الاعتزال الذي آمن به المأمون وجعله مذهباً رسمياً للدولة . ومع ذلك ربما يكون حلم المأمون بمثابة الإذن الرسمي لحركة الترجمة .

(1) SHARIF M . M ، الفكر الإسلامي ، منابعه وآثاره ، م . س ، ص 84 - 85 .

لقد كان للسريان دور واضح وملحوس باعتبارهم حلقة من حلقات السلسلة التي انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة الى المسلمين، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية. ونحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التي تكونت في مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة الى جو من التسامح الفكري والعلمي بعد ما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد في ظل الحكم الروماني، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي، فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاؤون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتكيل كما حدث من جانب الرومانيين⁽¹⁾.

وقد وجه السريان عنايتهم الى مؤلفي الرياضيات والفلك والطب من اليونان، كما وجهت عنايتهم بالمثل الى الفلاسفة اليونانيين. وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسات اللاهوتية، ذلك لأن العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصوري العقلي، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة. وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم إعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل. وقد كان المنطق جزءاً لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية، كما كان سائداً في الإسكندرية بنفس الطريقة التي أوصى بها جالينوس⁽²⁾.

ومن النقلة السريان يذكر ابن النديم⁽³⁾ أسماء كثيرة كان أبرزهم على الإطلاق حنين بن اسحق الذي شكل جماعة ومدرسة علمية ضمت

(1) ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق، العصر الذهبي للترجمة، م.س، ص 26.

(2) نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، م.س، ص 129 - 130.

(3) الفهرست ص 341.

ابنه اسحق بن حنين ، وابن أخته حبيش بن الأعسم .. وغيرهم من عشرات التراجمة ، فكان لهذه المدرسة الفضل في نقل الكثير من علوم اليونان الى العالم الإسلامي . - وسوف نتعرض لبنية تلك المدرسة بعد قليل- . ومنهم أيضا ثابت بن قرة الحراني ، وعيسى بن يحيى ، وأبو عثمان الدمشقي ، وإبراهيم بن أبي الصلت ، ويحيى بن عدي التفليسي ، وأيوب بن أبي القاسم الذي نقل من السرياني الى العربي ، ومن نقله ، كتاب إيساغوجي . ومنهم دار يشوع ، كان يفسر لإسحق بن سليمان الهاشمي من السريانية الى العربية . ومنهم قسطا بن لوقا البعلبكي ، جيد النقل فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي معاً ، وقد نقل أشياء ، وأصلح نقولات كثيرة .

ومما هو جدير بالملاحظة أنه بالرغم من أن أعمال الترجمة قد تم معظمها على يد المسيحيين السريان ، إلا أن عددا كبيرا من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة في الإسكندرية ، أو بلاد الأغريق . وكثيراً ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية: إحداهما بالسريانية ، والأخرى بالعربية .

وكان ثمة مترجمون من السريانية ، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الإغريقية . ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس (ت 338 هـ/949 م) والذي ترجم الى العربية القياس والشعر لأرسطو، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على الكون والفساد ، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وكلها ترجمت من نسخ سريانية موجودة ، ولقد وضع كذلك تعليقات أصلية على مقولات أرسطو، وعلى إيساغوجي وفورفوريس⁽¹⁾. أما المترجمون

(1) دلاسي أوليري ، الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة بدون تاريخ ص 128.

اليعاقة⁽¹⁾ فيأتون بعد النساطرة ، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية الى العربية يحيى بن عدى التكريتي المتوفى عام 364 هـ / 974 م . فقد راجع كثيراً من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو . كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيماوس ، وكذلك تعليقات الإسكندر الأفروديسي على المقولات ، وتعليقات ثيوفراسطوس على الأخلاق . أما اليعقوبى أبو على عيسى بن زرعة المتوفى عام 398 هـ / 1007 م ، فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبونوس، أو يحيى النحوى . ومع أن السريان (نساطرة ويعاقة) قد بذلوا مجهوداً ضخماً فى ترجمة العلوم اليونانية الى العربية ، إلا أنهم قد نسبوا الى أرسطو وأفلاطون كتباً كثيرة ، ونقلت الى العرب بهذه النسبة الخاطئة ، مثل كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى أرسطو ومحوره بحوث فى النفس والإنسان تمزج بقصص كثيرة وبقواعد من السياسة والصحة والتغذية . على أن كثيراً مما نسبوه إليه صحيح وخاصة ما يتصل بالطب والحيوان والعلوم الطبيعية⁽²⁾ . كما أن ترجماتهم كان يشوبها الضعف والخروج على قواعد اللغة العربية فى كثير من الأحيان . مما جعل مراجعة هذه الترجمات التى تمت على يد السريان فى حاجة الى مراجعة على يد مفكرين ومترجمين عرب ، وغير عرب ، وكان الكندى مشرفاً على كثير من الترجمات . اهتم العرب اهتماماً كبيراً بنقل وترجمة المؤلفات الطبية اليونانية، وخاصة مؤلفات أبقراط وجالينوس، والإسكندروس، وروفس الإفسى وديسقوريدس .. وغيرهم.

(1) نفس المرجع ، ص 129.

(2) شوقى ضيف ، العصر العباسى ، م . س ، ص 130 - 131.

فعرف العرب والمسلمين من مؤلفات أبقراط، وعدوا منها ثلاثين أصلاً، والتي أوصوا بدراسته لمن يقرأ صناعة الطب اثني عشر كتاباً، أطلق عليها مؤرخوا تاريخ الطب "المجموعة الأبقراطية Corpus hippocraticum" وكان لهذه المجموعة شأن كبير عند أطباء العرب، فترجموا معظمها مع تفسير جالينوس لها في الغالب إما ترجمة مباشرة إلى العربية، أو بواسطة السريانية، يقول ابن أبي أصيبعة⁽¹⁾: والذي انتهى إلينا ذكره ووجدناه من كتب أبقراط الصحيحة يكون نحو ثلاثين كتاباً، والذي يدرس كتبه لمن يقرأ صناعة الطب إذا كان درسه على أصل صحيح وترتيب جيد، اثنا عشر كتاباً، وهي المشهورة من سائر كتبه، وهي⁽²⁾: كتاب الأجنة "On the foetus"، كتاب طبيعة الإنسان "On the nature of Man" كتاب الأهوية والمياه والبلدان⁽³⁾ "On airs, water and places" كتاب الفصول، كتاب تقدمه المعرفة "The book of prognostics"، كتاب الأمراض الحادة "Regimen in acute diseases"، كتاب أوجاع النساء، كتاب الأمراض الواقدة ويسمى ابديميا "on the epidemics"، كتاب الأخلاط "on the humours"، كتاب الغذاء "on the nutriment"، كتاب قاطيطريون، أي حانوت (مكان) الطبيب "The physician's Establishment"، كتاب الكسر والجبر "on fractures". بيد أن أشهر رسائل أبقراط على بكرة أبيها، هي قسمه المشهور الذي ظل رمزاً للأخلاق الطبية الراقية وارتفاعها عن الاندماج في الشبهات التجارية، فأصبح هذا القسم أهم وثيقة طبية خلدت على مدى

(1) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 45.

(2) نشره شبلى شميل سنة 1884 بالقاهرة.

(3) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط،

إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقود، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص 10.

العصور حتى غدت دستوراً يقرن الطب بالأخلاق. وقد سمي العرب هذا القسم "عهد أبقراط" وترجمه حنين بن اسحق، وعرفه العالم الإسلامي ممتزجاً بالروح الإسلامي، بعد أن حذف منه بعض التعبيرات الوثنية.

أما كتب جالينوس، فهي بحسب الفهرست نحو ثمانية وخمسين كتاباً عدا الكتب الستة عشر المشهورة التي كانت تقرأ على الولاء في مدارس الإسكندرية، حيث ذكر ابن أبي أصيبعة أن المختار بن بطلان قال: "إن الإسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة هم: إصطفن، وجاسيوس، وتادريوس، وأكيلوس، وانقيلوس، ويحيى النحوى..." وكان هؤلاء الإسكندرانيون يقتصرون على قراءة الكتب الستة عشر لجالينوس في موضع تعلم الطب بالإسكندرية، وكانوا يقرأونها على الترتيب، ويجتمعون في كل يوم على قراءة شيء منها وتفهمه، ثم صرفوها إلى الجمل والجوامع ليسهل حفظهم لها ومعرفتهم إياها، ثم انفرد كل واحد منهم بتفسير الستة عشر⁽¹⁾.

ويذكر أبو الحسن على بن رضوان في كتابه "المنافع في كيفية تعلم صناعة الطب، أن الإسكندرانيين قد اقتصروا على الكتب الستة عشر من سائر كتب جالينوس في التعليم، ليكون المشتغل بها إن كانت له قريحة جيدة، وهمة حسنة، وحرص على التعليم، فإنه إذا نظر في هذه الكتب اشتاقت نفسه بما يرى فيها من عجب حكمة جالينوس في الطب، إلى أن ينظر في باقى ما يجد من كتبه".

وقد ترجمت معظم كتب جالينوس إلى العربية، فقد كان (أى جالينوس) أحب الأطباء اليونانيين إلى العرب، ومن أشهر تراجمته:

(1) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009،

حنين بن اسحق، وحبيش الأعمش، وعيسى بن يحيى، وإصطف بن بسيل.
 لقد سيطر منهج جالينوس على مدرسة الإسكندرية الطبية بمصر
 حتى أن الإسكندرانيين انتخبوا من كتبه ستة عشر كتاباً كانت تقرأ على
 الولاء لمن أراد أن يتعلم صناعة الطب، وذلك بعد مرحلة تحضيرية
 أو إعدادية تشتمل على دراسة أربعة أجزاء من كتاب المنطق لأرسطو،
 المقولات، والقياس، والبرهان، والخطابة، وأربعة كتب من مؤلفات
 أبقراط، هي الفصول، وتقدمه المعرفة، والأهوية والبلدان والمياه،
 والأمراض الحادة. أما كتب جالينوس الستة عشر فقد وضعت في سبع
 مراتب تعليمية، يتوالى الطالب في تعلمها كما يلي:

المرتبة الأولى: كتاب الفرق - كتاب الصناعة الصغير - كتاب
 النبض الصغير - كتاب إلى أغلوغن.

المرتبة الثانية: كتاب الاستقصات - كتاب المزاج - كتاب القوى
 الطبيعية - كتاب علاج التشريح، ويعرف بالتشريح الكبير.

المرتبة الثالثة: كتاب العلل والأعراض.

المرتبة الرابعة: كتاب تعرف علل الأعضاء الباطنة -
 كتاب النبض الكبير.

المرتبة الخامسة: كتاب الحميات - كتاب البحران - كتاب أيام
 البحران.

المرتبة السادسة: كتاب حيلة البرء.

المرتبة السابعة: كتاب الحيلة لحفظ الصحة.

يلاحظ في هذه المراتب التعليمية السبع، والكتب المقررة فيها،
 تدرجها بالمتعلم، فالمرتبة الأولى تعد بمثابة تمهيد نظري، أو مدخل عام
 لدراسة الطب. والثانية يدرس فيها المتعلم الأمور الطبيعية كالاستقصات
 (النار والهواء والماء والتراب)، وما يتصل بالجسم البشري من عوامل

التغير كالاخلاط (الدم والبلغم والمرتين الصفراء والسوداء) والمزاج. وينتقل المتعلم في المرتبة الثالثة إلى دراسة العلل وأسبابها وأعراضها، لينتقل منها إلى المرتبة الرابعة كي يقف على علامات وأعراض الأمراض في الأعضاء الباطنية، ويعدّها يكون مهياً للانتقال إلى المرتبة الخامسة لدراسة الحميات، وأسبابها وأعراضها، وأوقات نوباتها، ثم ينتقل المتعلم بعد اجتيازه للمراتب الخمس السالفة إلى المرتبة السادسة وفيها يتعلم قوانين العلاج، ويختم دراسته بتعلم حفظ الصحة على الأصحاء في المرتبة السابعة والأخيرة.⁽¹⁾

لا يكاد يخلو مصدر من مصادر تاريخ العلم العربى من بيان أثر جالينوس وأهميته وكتاباته وترجماتها وتأثيرها والردود عليها والرد على هذه الردود ... فعلم جالينوس يسرى فى الثقافة العربية ويمثل مصدراً من مصادر تكوين العقل العلمى العربى، فقد ترجم العرب ودرسوا وفسروا كتبه وناقشوا وأضافوا وعدلوا وانتقدوا، ودخلوا فى حوار طويل على امتداد عدة قرون مع كتابات جالينوس، بل ومازال يشغل الباحثين حتى اليوم.

وقد ذكر المؤرخون فى تاريخ الطب كثيراً من مؤلفات جالينوس، منها ما هو حقيقى، ومنها ما هو منسوب إليه، وبعض هذه المؤلفات وصل إلينا عبر الترجمات من اليونانية إلى العربية، أو من اليونانية إلى العربية عبر السريانية، والبعض الآخر لم يصل.

ومن أهم مظاهر تميز الحضارة الإسلامية، تدوين الموسوعات، وتعد موسوعة الحاوى فى الطب لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى أول

(1) خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس،

م. س، ص 11.

وأضخم وأهم موسوعة طبية فى تاريخ الطب العربى الإسلامى، بل ربما فى تاريخ الطب الإنسانى كله. وتحتوى موسوعة الحاوى على مؤلفات من الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية، ومن بين هذه المؤلفات، مؤلفات جالينوس.

2- علوم الفرس :

كان للفرس - من قديم - علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهم وعظمة سلطانهم. كان لهم كتب فى التنجيم والهندسة والجغرافيا، وكانت تتوالى عليهم نكبات تذهب بكثير من كتبهم. ولكن كانت مدينتهم فى حياة وعظمة ؛ إذ كانت تسترد مجدها بتأليف كتب جديدة تسير عظمتهم . وأكبر نكبة عرتهم كانت بفتح الإسكندر الأكبر لبلادهم، وقد تلف فى هذا الحرب كثير من خزائن كتبهم. فلما جاءت الدولة الساسانية (226-652م) استعادوا أدبهم وعلمهم .

وأظهر ملوكهم فى الميل الى العلم ، وتشجيع الترجمة والتأليف أردشير بابك (226 - 241 م) فقد بعث فى طلب الكتب من الهند والروم والصين . كذلك كان الشأن فى عهد ابنه سابور ، وعهد كسرى أنوشروان .. فلما جاءت الدولة العباسية - وكثير من رعاياها فرس - أخذ المتقفون ينقلون الى العربية تراث آبائهم وما حفظته العصور الى عهدهم⁽¹⁾. ومن المؤلفين الفرس : يزدجرد بن مهردان الكسرى فى أيام المعتضد ، وله من الكتب كتاب فضائل بغداد وصفتها ، كتاب الدلائل على التوحيد من كلام الفلاسفة⁽²⁾.

(1) أحمد أمين ، ضحى الإسلام 1 / 176.

(2) ابن النديم ، الفهرست 185.

ومن القصاص موسى الأسوارى وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس فى مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه ، والفرس عن يساره ، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه الى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية ، فلا يدري بأى لسان هو أبين . واللغتان إذا التقتا فى اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبها ، إلا ما ذكروا من لسان "موسى بن سيار الأسوارى . ولم يكن فى هذه الأمة بعد أبى موسى الأشعرى أقرأ فى محراب من موسى بن سيار" (1) .

ومن أشهر تراجمة الفرس ، عبد الله بن المقفع (2) كان فى نهاية الفصاحة والبلاغة كاتباً وشاعراً فصيحاً . وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي الى العربي ، مضطلاً باللغتين فصيحاً بهما (3) . ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة. وهو أول من أعتى فى الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبى جعفر المنصور. كما ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهى : كتاب قاطيغوريوس ، وكتاب بارى أرمنياس ، وكتاب أنالوطيقا . وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بكتاب كيلة ودمنة . وله تأليف حسنة منها : رسالته فى الآداب والسياسة .

(1) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق فوزى عطوى ، طبعة بيروت بدون تاريخ ج 1 ، ص 193 .

(2) اسمه بالفارسية روزبه ، ويكنى قبل إسلامه أبا عمرو ، فلما أسلم اكتنى بأبى محمد ، والمقفع بن المبارك ، وإنما تقفع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصره فى مال احتجته من مال السلطان ضرباً مبرحاً فتقفعت يده ، وأصله من حوز مدينة من كور فاس (الفهرست 172) . وتوفى عبد الله بن المقفع فيما بين أعوام 142 - 145 هـ / 759 - 762 م .

(3) ابن النديم ، الفهرست 172 .

ورسالته المعروفة باليتيمة في طاعة السلطان⁽¹⁾.

وترجم أيضا كتاب خدينامة في السير (تاريخ ملوك الفرس).
كتاب آيين نامه (العرف والعادات والنظم والشرائع). كتاب مزدك
(سيرة مزدك). كتاب التاج في سيرة أنوشروان، كتاب الآداب الكبير
ويُعرف بما قرأ حسيّس. كتاب الأدب الصغير. كتاب اليتيمة في الرسائل⁽²⁾.
ومنهم الفضل بن نوبخت، أبو سهل الفارسي كان في زمن الرشيد
وولاه خزانة كتب الحكمة. وكان ينقل من الفارسي إلى العربي ما يجده
من كتب الحكمة الفارسية. وله من التصانيف: كتاب البهطمان في الموالييد.
كتاب الفأل النجومى. كتاب الموالييد مفرد. كتاب التشبيه والتمثيل كتاب
المنتحل من أقاويل المنجمين في الأخبار والمسائل والموالييد وغيرها⁽³⁾.
وقد نقل المترجمون كتباً أخرى عديدة من الفارسية إلى العربية،
فقد ترجم جبلة بن سالم "كتاب رستم واسفنديار"، و "كتاب بهرام شوس"
وهما في السير. وترجم من الكتب الدينية كتاب زاردشت المسمى "أفيستا"
وما عليه من شروح. وكتاب "هزار أفساته" ومعناه ألف خرافة،
وهو أصل من أصول "ألف ليلة وليلة"، وغيره كثير من كتب القصص
ككتاب بوسفاس، وكتاب خرافة ونزهة، وكتاب الذب والثعلب، وكتاب
روزبه اليتيم، وكتاب تمرود⁽⁴⁾، وكتاب كناش تيادورس، وكتب تياذوق
متطبب الحجاج بن يوسف⁽⁵⁾ وهي كناش كبير ألفه لأبنه، وكتاب أبدال

(1) القفطى، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة 1326هـ، ص 148-149.

(2) ابن النديم، الفهرست 172.

(3) القفطى، المرجع السابق، ص 168 - 169.

(4) أحمد أمين، ضحى الإسلام 179/1.

(5) ابن النديم، الفهرست 422.

الأدوية وكيفية دقها وإيقاعها وإذابتها وشئ من تفسير أسماء الأدوية⁽¹⁾.
ولا شك أن " البرامكة " أصحاب الوزارة في الدولة العباسية لعبوا دوراً هاماً في نشر الثقافة الفارسية. ويذكر ابن النديم عند حديثه عن كتاب "المجسطى" في الفلك أن أول من أهتم بنقله، وترجمته "يحيى بن خالد البرمكى" الذى ندب لترجمته وتفسيره أبا حسان وسلمان صاحب بيت الحكمة فاتقنا ترجمته وتصحيحه.

وبالإضافة الى ما ذكر يورد ابن النديم⁽²⁾ ثبنا بأسماء النقلة من الفارسي الى العربي متضمنا موسى ويوسف ابني خالد وكانا يخدمان داود بن عبد الله وينقلان له من الفارسية الى العربية . التميمي واسمه على بن زياد ، ومما نقله زيغ الشهر يار . الحسن بن سهل البلاذري . أحمد بن يحيى بن جابر . إسحق بن يزيد ومما نقله كتاب سيرة الفرس المعروف باخيار نامه . محمد بن الجهم البرمكى . هشام بن القاسم . موسى بن عيسى الكردي. زادويه بن شاهويه الأصفهاني . محمد بن بهرام مطيار الأصفهاني . بهرام بن مردان شاه . عمر بن الفرخان .

وقد امتازت معظم الترجمات من الفارسية الى العربية بأن المترجم كان يتحرى الدقة أولا في الوقوف على أدق وأصح نص للكتاب الذى يترجمه ، فكان يجمع أكبر قدر من نسخ الكتاب ، ثم يقابل بعضها ببعض ، وذلك حتى يتحاشى الأخطاء المختلفة للنساخ فى معظم النسخ . وبعد أن ينتهى من عملية المقابلة ويضع يده على أقرب نص أراده صاحبه، يبدأ فى عملية الترجمة .

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، منشورات دار ، بيروت (د . ت) ، ص 181 .

(2) الفهرست 342 .

يذكر البيروني⁽¹⁾ أن أبا علي محمد بن أحمد البلخي الشاعر قد صحح كتاب الشاهنامه من كتاب سير الملوك الذي لعبد الله بن المقفع ، والذي لمحمد بن الجهم البرمكي ، والذي لهشام ابن القاسم ، والذي لبهرام بن مردانشاه ، والذي لبهرام بن مهران الأصبهاني ، ثم قابل ذلك بما أورده بهرام الهروي المجوسي .

ويقول حمزة الأصفهاني في كتابه " تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء " عن تواريخ الفرس : كلها مدخولة غير صحيحة لأنها نقلت بعد مائة وخمسين سنة من لسان الى لسان ومن خط متشابه رقوم الأعداد الى خط متشابه رقوم العقود ، فلم يكن لي في حكاية ما يقتضي هذا الباب ملجأ إلا الى جمع النسخ المختلفة النقل . فاتفق لي ثمانى نسخ وهى : كتاب سير ملوك الفرس من نقل ابن المقفع ، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل محمد بن الجهم البرمكي ، وكتاب تاريخ ملوك الفرس المستخرج من خزانة المأمون ، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل زادويه بن شاهويه الأصفهاني ، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل أو جمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصبهاني ، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من نقل أو جمع هشام بن قاسم الأصبهاني ، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من إصلاح بهرام بن مردانشاه من بلاد فارس . فلما اجتمعت لي هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها حق هذا الباب⁽²⁾.

وروى حمزة الأصفهاني أيضاً عن برهام بن مردانشاه أنه قال : إنى جمعت نيفا وعشرين نسخة من الكتاب المسمى خدای نامه حتى

(1) البيروني ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة مكتبة المثنى ببغداد ، بدون تاريخ ، ص 99.

(2) أبو القاسم الفردوسي ، الشاهنامه ، ترجمة الفتح بن علي البنداري ، تحقيق عبد الوهاب عزام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط الثانية 1993 ، ج 1 ، ص 33 - 34.

أصلحت منها تواريخ ملوك الفرس من لدن كيومرث والد البشر الى آخر أيامهم بانتقال الملك منهم الى العرب⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن حركة النقل من الفارسية الى العربية قد نشطت نشاطاً ملحوظاً، ونُقل على أثرها معظم علوم الفرس المعروفة آنذاك .

ولكن هل كان لهذه الحركة من أثر على المجتمع العلمي الإسلامي في ذلك الوقت بصفة خاصة ، وعلى الحضارة الإسلامية بصفة عامة ؟
الواقع أن حركة الترجمة من الفارسية الى العربية قد أثرت تأثيراً بليغاً في المجتمع العلمي الإسلامي ، والحضارة الإسلامية بصفة عامة . فقد كان هناك قوم أتقنوا اللغة الفارسية والعربية معاً ، فعكفوا على قراءة الكتب الفارسية يتتقنون بها ، ويرقون أفكارهم وعقولهم ، ثم هم يخرجون باللغة العربية أدباً وشعراً وعلماً ، وليس ما يخرجونه نقلاً تاماً لكلام فارسي ، ولكنه منبعث عنه ومتولد منه . وهؤلاء الفرس الذين تعربوا ، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظ من الثقافة الفارسية ، ملأوا الدنيا في العصر العباسي علماً وحكمة وشعراً ونثراً ، فيها العنصر الفارسي واضح جلي . ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها ، فكان من نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، شعر الشاعر منهم عربي كبشار ، وأدب الأديب منهم عربي كابن المقفع، وتأليف المؤلف منهم عربي كابن المقفع وابن قتيبة والطبري ... الخ⁽²⁾.

ومن آثار الفارسية في العربية أن كلمة " زندقة " أصلها فارسي .

(1) الشاهنامة ، ص 32 - 33.

(2) أحمد أمين ، ضحى الإسلام 1/ 179 ، 181.

يقول المسعودي⁽¹⁾: إن الفرس حين أتاهم زاردشت بن اسبيمان بكتابهم المعروف بالبستاه باللغة الأولى من الفارسية ، عمل له التفسير ، وهو الزند ، وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند ، وكان بياناً لتأويل المتقدم المنزل. وكان من أورد في شرعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذي هو البستاه، وعدل الى التأويل الذي هو الزند ، قالوا : هذا زندي ، فأضافوه الى التأويل، وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل الى التأويل هو بخلاف التتزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى عن الفرس ، وعربوه وقالوا : زنديق ، والتثوية هم الزنادقة ، ولحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم وأبى حدوث العالم .

وكان من أعظم التأثيرات الفارسية في الحضارة الإسلامية أن يوجد بها كثير من الفرس كانوا من السابقين الأولين في تدوين العلوم المختلفة ، فالإمام أبو حنيفة النعمان إمام المذهب ، وحماد الراوية جامع المعلقات العشر ، وراوى كثير من الشعر الجاهلى ، وبشار بن برد أبرز المحدثين من الشعراء ، وسيبويه الإمام المقدم فى النحو وتدوينه ، والكسائي أحد الأئمة الأعلام فى النحو واللغة والقراءات ، وهو أحد القراء السبعة ، والفراء أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى العالم باللغة والغريب وأخبار العرب وأيامها ، وذو النزعة الشعوبية ، أبو العتاهية شاعر الزهد ، وابن قتيبة المؤرخ الأديب ، صاحب التأليف الكثير ككتاب المعارف ، وعيون الأخبار . كل هؤلاء - وغيرهم ممن لم نذكرهم - كانوا فرساً وكان لهم أثر كبير فى الثقافة العربية الإسلامية⁽²⁾.

(1) المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس للطباعة ، بيروت ، ط الأولى

1965 ، ج 1 ، ص 275.

(2) ضحى الإسلام ، 192/1.

3- علوم الهند

زادت العلاقات التجارية والثقافية بين المسلمين والهنود خلال العصر الأموي حين فتح المسلمون السند عام 91هـ / 709 م، وزادت العلاقات قوة في عهد العباسيين. وكانت بلاد السند الإقليم الوحيد الذي حكمه العرب مباشرة أو الذي احتك بهم مباشرة. ورغم أنه كان أقلية بعيداً عن الخلافة إلا أنه كان الطريق الرئيس الذي انتقلت من خلاله العلوم الهندية إلى بغداد⁽¹⁾.

لكن هل تأثرت حركة نقل وترجمة العلوم من الهندية إلى العربية ببعد المسافة بين الهند وبغداد؟ أم أن هذا العامل لم يكن له أهمية كبرى في حركة النقل والترجمة؟ أم أن العرب في حركة النقل الأولى وبداية الثانية كان لهم ميل أكثر في بعض العلوم إلى نقل ما كتبه أهل اليونان، علماء وفلاسفة، على حين أنه في البعض الآخر نقلت بعض العلوم من الهند؟ أم أن حركة النقل ساوت بين النقل من المصدرين؟ هل كان النقلة والترجمة أقرب إلى اليونانية والسريانية في الحلقة الأولى للترجمة، منهم إلى الهندية؟ وماذا يفسر لنا هذا الإقبال على ترجمة بعض الكتب مثل السندهند في عصر المنصور، وهي فترة مبكرة، وترجمة بعضها الآخر في فترة البيروني وهي فترة متأخرة نسبياً؟ كل هذه التساؤلات قد تدور بالعقل ونحن بصدد الحديث عن الهند والعلوم الهندية كمصدر من مصادر المعرفة بالنسبة للمسلمين وبطبيعة الحال لا بد من التساؤل: أكان هذا المصدر منافساً للمصدر اليوناني، أم لا؟

(1) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السنهوري وآخرين، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط الثانية 1988، ج 1، ص 196.

يذكر القفطى فى الأخبار⁽¹⁾ أنه كان لبعده الهند من بلادنا أن قلت تأليفهم عندنا فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم ولا سمعنا إلا بالقليل عن علمائهم ، فمن مذاهب الهند فى علوم النجوم المذاهب الثلاثة المشهورة عندهم وهى مذهب السندهند ، ومذهب الأرجبهر ، ومذهب الأركند ، ولم يصل إلينا على التحصيل إلا مذهب السندهند ، وهو المذهب الذى تقلده جماعة من علماء الإسلام وألفوا فيه الزيجة . ففى عام 145 هـ / 700 م قدم الفلكى يعقوب الفزارى لبلاط المنصور عالماً هندياً أسمه (منكه) فجاء بكتاب السندهند (السدهانتا) وهو رسالة فى علم الفلك على الطريقة الهندسية وهذه الرسالة ترجمها الفزارى الإبن (إبراهيم) ، فخلقت اهتماماً جديداً بالدراسات الفلكية .

وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمى بين النهجين الإغريقى والهندي فى الفلك ، فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية⁽²⁾ على ما سيأتى بشئ من التفصيل فى موضوع لاحق من هذا الكتاب .

ومن نقلة الهند يذكر ابن النديم⁽³⁾ منكه الهندي ، وكان فى جملة اسحق بن سليمان بن على الهاشمى ينقل من اللغة الهندية الى اللغة العربية . وابن دهن الهندي ، وكل إليه بيمارستان البرامكة ، نقل الى العربى من اللسان الهندي .

ومما وصل إلينا من علومهم حساب العدد الذى بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى ، وهو أوجز حساب وأخصره ، وأقربه تتاولاً وأسهله مأخذاً يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع .

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص 175 .

(2) دلاسى أوليرى ، مرجع سابق ، ص 123 .

(3) الفهرست ، ص 342 .

ووصل الى العالم الإسلامي من علومهم في الموسيقى الكتاب المسمى بالهندية " بيافر " وتفسيره ثمار الحكمة فيه أصول اللحن وجوامع تأليف النغم⁽¹⁾.

أما علم الطب فيقدم ابن النديم ثبوتا يحتوى على أسماء كتب الطب الهندية التي وصلت الى العالم الإسلامي يتضمن⁽²⁾: كتاب سسر د ، عشر مقالات ، أمر يحيى بن خالد بتفسيره لمنكه الهندي في البيمارستان ويجرى مجرى الكناش ، كتاب استانكر الجامع تفسير ابن دهن ، كتاب سيرك فسره عبد الله بن علي من الفارسي الى العربي ، لأنه نقل أولا من الهندي الى الفارسي . كتاب سندستاق ، معناه كتاب صفوة النجح ، تفسير ابن دهن صاحب البيمارستان ، كتاب مختصر للهند في العقاقير ، كتاب علاجات الحبالى للهند ، كتاب توفستل ، فيه مائة داء ومائة دواء ، كتاب روسا الهندية في علاجات النساء ، كتاب السكر للهند ، كتاب أسماء عقاقير الهند ، فسر منكه لاسحق بن سليمان ، كتاب رأى الهندي في أجناس الحيات وسمومها ، كتاب التوهم في الأمراض والعلل لتوفستل الهندي .

وفي موضع آخر من الفهرست يذكر صاحبه⁽³⁾ أن الذي عني بأمر الهند في دولة العرب ، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، واهتمامها بإحضار علماء طبها وحكمائها . ومن ذلك أن يحيى بن خالد البرمكى بعث برجل الى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له أديانهم فكتب له هذا الكتاب : " كتاب فيه ملل الهند وأديانها " .

(1) القفطى ، الأخبار ، ص 175.

(2) الفهرست ، ص 421.

(3) الفهرست ، ص 484.

أما عن الحساب ، فقد أطلع العرب على حساب الهنود ، وأخذوا عنهم نظام الترقيم ، إذ رأوا أنه أفضل من نظام الترقيم على حساب الجمل. وكان لدى الهنود أشكال عديدة للأرقام ، وأختاروا سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية ، وهي المستعملة الآن في أغلب البلاد العربية (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) . وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية وهي المنتشرة في المغرب والأندلس ، ومنها دخلت أوروبا وتعرف باسم الأرقام العربية (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥)^(١). أما استخدام (الصفر) فقد عرفته الهند في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) غير أن العرب الذين نقلوه عن الهند في الفترة ذاتها طوروا استخدامه وشكله ، فاستخدموا الصفر على شكل النقطة (.) لاسيما في المناطق العربية المشرقة ، بينما استخدم عرب المغرب الصفر على شكل دائرة فارغة (0) .

تلك كانت صورة عامة عن سير حركة الترجمة والنقل في المجتمع العلمي الإسلامي ، والتي بدأت في العصر الأموي ، ثم تطورت شيئاً فشيئاً إلى أن بلغت ذروتها في العصر العباسي .

ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أدى بطبيعة الحال إلى خلق جو علمي نشط يعمل في إطاره المترجمون ولديهم برامج علمية معينة يسIRON وفقاً لها في أثناء نقلهم وترجمتهم لعلوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامي .

وإذا كنا نبحث عن وجود الجماعات العلمية داخل هذا المجتمع العلمي، فينبغي علينا أن نقرب أولاً من مفهوم الجماعة بصفة عامة.

(١) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ، دار المعارف ط. الأولى 1966 ، ص 95.

من تعريفات الجماعة أنها: تجمع عدد - كبير أو صغير - من الأشخاص، خلال فترة زمنية محددة - قد تطول أو تقصر - بحيث يكون ثمة اتصال بينهم، أى تربطهم علاقات اجتماعية من نوع معين، متسمين بالتفاعل، واضعين كل منهم الآخر فى حسبانته وتقديره.

إن الدارسين والباحثين فى العلوم الاجتماعية والسيكولوجية حين يدرسون الجماعات الاجتماعية، فإنهم ينظرون إلى الجماعة على أنه من الواجب، أو من الضروري، حتى يتحقق مفهوم وتصور الجماعة على مستوى الفعل والنشاط الاجتماعى، أن تتحقق مجموعة من العناصر المهمة التى تقف وراء فكرة الجماعة ذاتها. وهذه العناصر إنما تمثل التصور الذى يحقق وجود الجماعة، كجماعة أو فريق عمل يلتقى حول فكرة محددة يعمل من أجلها وفق أولويات تحددها لائحة العمل فى الجماعة التى قد تكون مدونة أو متعارف عليها ضمناً. وهذا يشير بالضرورة إلى أمثال الجماعة لخطة عمل، أو استراتيجية يعملون وفقاً لها، أو إذا استخدمنا مصطلحاتنا الحديثة التى تسود فى كتابات فلاسفة ومؤرخى العلم المعاصرين، برامج للبحث العلمى⁽¹⁾ تحدد أولويات العمل العلمى، وتحدد فى الوقت نفسه طبيعة الإنجاز الذى يتعين على كل فرد من أفراد الجماعة أن يقوم به فى فترة زمنية معينة.

ولذا وجدنا بعض الكتاب يشترطون مجموعة من العناصر الأساسية التى يجب توافرها أولاً لقيام الجماعة. وهذه العناصر هى:

1 - الهدف المشترك، إذ لا يمكن لأى جماعة أن تتكون دون أن يكون لها هدف يسعى كل الأفراد إلى تحقيقه.

(1) راجع فى هذا: إمري لاكاتوش، برامج الأبحاث العلمية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.

2- عدد من الأشخاص، فالأشخاص أساس تكوين الجماعة وعصبها الحى، فلا يجوز لفرد ما أن يكون جماعة مع نفسه. وتتكون الجماعة على الأقل من شخصين ويفضل وجود عنصر ثالث ليدعم ويقوى العلاقات الاجتماعية المتبادلة بينهم.

3- التفاعل الدينامى، فلن تستطيع الجماعة تحقيق أهدافها واستمرارها ما لم يكن هناك تفاعل دينامى مع الأعضاء يساعد كل منهم الآخر على فهم أدوارهم داخل الجماعة من أجل المحافظة على استمرارية الجماعة وتقديمها نحو تحقيق أهدافها المنشودة.

4- نمط العضوية، فقد تكون العضوية اجبارية مفروضة فتقلل من دافعية الإنجاز، وعندما تكون العضوية نابعة من رغبة الأعضاء فى الانتماء إليها، فإن ذلك يعمل على تماسك الجماعة والاستمرار فى إنجازاتها.

5- نظم العلاقات، فالأساس الثانى بعد وجود الأشخاص يتمثل فى وجود نظم من العلاقات التى تربط الأعضاء مع بعضهم فى صلات وتفاعلات دينامية لتحقيق الأهداف المشتركة.

يمكننا إذن أن نضع المسألة بصورة أكثر تحديداً من خلال الوقوف على بنية التصورات الأساسية الداخلة فيها. ونتبين إلى أى مدى كانت هناك جماعات علمية تعمل من خلال برنامج بحثى محدد. إذ من الواجب علينا أن نبحث عن أساس تكوين الجماعات العلمية العربية إبان عصر النقل والترجمة. والأهداف المشتركة التى التقت حولها. والبرنامج البحثى المحدد الذى يضع لائحة للأولويات. وطبيعة العلاقات التى نشأت بينهم ويجب أن نشير أيضاً إلى فكرتنا عن الجماعات، إذ إننا فى حديثنا نستخدم كلمة (الجماعات) وليس (الجماعة)، وهذا يعنى أننا نستخدم الكلمة فى صيغة الجمع، مما يدل على وجود كيانات علمية متعددة، لكل منها استعماله وطبيعته الخاصة. ويترتب على هذا أنه قامت علاقات من نوع

آخر بين الجماعات وبعضها، مثل علاقات التعاون، أو التنافس، أو الصراع. وهذا ما سنحاول الكشف عنه في الصفحات التالية:

أولاً : جماعة حنين بن اسحق ومدرسته :

1- رئيس الجماعة والمدرسة " حنين بن اسحق " :

هو أبو زيد حنين بن اسحق العبادي⁽¹⁾ النصراني ، ولد عام 194 هـ / 809 م ، وتوفي عام 260 هـ / 875 م ، وذلك بحسب معظم المصادر التي أرخت له⁽²⁾، والتي تكاد تتفق على هذه التواريخ .

شب حنين ولديه رغبة قوية في دراسة الطب والصيدلة وذلك سيرا على درب أبيه الذي كان يعمل صيدلاناً⁽³⁾ في الحيرة فانتسب إلى أكاديمية الطب المشهورة في جنديسابور آنذاك وتلمذ على "يوحنا بن ماسويه" (ت 243 هـ / 857 م) . لكن سرعان ما ترك أستاذه لكرهية الأخير لأهل الحيرة ، هؤلاء الذين لا يصلحون لدراسة الطب في نظره . فخرج حنين باكياً مكروباً لم ييأس ، بل أكب على دراسة اللغة اليونانية حتى حذقها تماماً . وعندما حقق أمنيته ، قصد البصرة ، فائقن لغة الضاد، وبذلك استطاع أن يستقى العلوم الطبية من أساطينها الأصليين، وهم : أبقراط وجالينوس ... وغيرهم كثيرون⁽⁴⁾.

(1) العباد : قوم من قبائل نصرانية شتى ، اجتمعوا ، وانفردوا عن الناس في قصور ابتوتها بالحيرة ، وتدينوا بالنصرانية ، وسموا أنفسهم " عبيد الله " ثم رجعوا عن هذه التسمية لمشاركة المخلوق فيها للخالق ، فيقال عبيد الله ، وعبيد فلان ، وسموا أنفسهم باسم " العباد " لاختصاص الله به ، فيقال عباد الله ، ولا يقال عباد فلان ..

(2) أنظر، ابن النديم، الفهرست، ص 409، القفطي، الأخبار، ص 119، ابن جليل، الطبقات، ص 68، الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 491، ابن أبي أصيبعة، العيون ص 257.

(3) خير الدين الزركلي ، قاموس تراجم الرجال والنساء ، ج 2 ، ص 325.

(4) حنين بن اسحق ، المسائل في الطب ، تحقيق د . محمد على أبو ريان وآخرين ، دار الجامعات المصرية 1978 ص 8 ، 9.

وبعد إمامه باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، قصد بغداد ، وعمل مع جبرائيل بن بختيشوع طبيب المأمون الخاص ، فترجم له من كتب جالينوس كتاب " أصناف الحميات " وكتاب " فى القوى الطبيعية " فأدرك جبرائيل ما لحنين من فطنة وكفاية لغوية ، فامتدحه وشهد عند المأمون بأنه " عالما بلسان العرب ، فصيحاً باللسان اليونانى ، بالغاً فى اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانين "(1). وهو أيضاً " أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية "(2). وقد كان لذلك أكبر الأثر فى تقديمه للمأمون (الخليفة العباسي) الذى اشتهر بمحبة العلم وتقريب العلماء ، بقطع النظر عن جنسياتهم أو ديانتهم .

وقد قلده المأمون رئاسة " بيت الحكمة " ذلك المعهد العظيم الذى يعزى إليه والى منشئيه الفضل فى انطلاقه علمية مذهلة ، أثمرت ما أطلق عليه " العصر الذهبى للعلوم الإسلامية " .

ولقد جمع " حنين " حوله فريقاً ممتازاً من المترجمين ، وفاق نشاطه الخاص كمترجم الخيال(3). وكان العمل فى بيت الحكمة برئاسة يجرى على قدم وساق ، وساد بين المترجمين المشتغلين فيه من نصارى ، وسريان ، وفرس ، وغيرهم " أخلاقيات العلماء من حب وتقدير وتسامح ... ولم تعرف هذه المؤسسة صور التعصب لجنس معين أو دين معين "(4). فكانت تضم حوالى تسعين شخصاً من المترجمين المدربين تلاميذ حنين ، عملوا فى حرية تامة وتحت إشراف أبنه " اسحق " وابن أخته " حبيش بن الأعسم " . وقد ترجم الأول أعمال بطليموس وأقلیدس ، وترجم الثانى

(1) ابن جليل ، طبقات الأطباء والحكماء ، ص 68.

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 259.

(3) The Cambridge History Of Islamic Civilization, Vol 2 , p 678.

(4) ماهر عبد القادر محمد ، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى ، ص 103.

أعمال أبقراط وديسقوريدس⁽¹⁾. وكانت نتيجة ذلك أن أخرج علماء بيت الحكمة بفضل الحرية الفكرية التي عاشوها نفائس الكتب من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية .

وللتراجمة في النقل طريقان⁽²⁾: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن ناعمة الحمصي وغيرها، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعاني، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه، وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. والثاني أن خواص التركيب والنسب الأسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات. الطريقة الثانية في التعريب: طريق حنين بن اسحق وغيره، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذه الطريقة أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية، لأنه لم يكن قيماً بها، بخلاف كتب الطب والمنطق، والعلم الطبيعي والإلهي، فإن الذي عربّه منها لم يحتج إلى إصلاح.

(1) Stephen F. Mason , A history of the sciences , first collier books edition , New york 1962 . p. 103.

(2) بهاء العاملي، الكشكول، طبعة بولاق، القاهرة 1288هـ، الجزء الثاني، ص191.

مميزات وخصائص العمل العلمي لجماعة ومدرسة الترجمة :

يمكن استخلاص مميزات وخصائص العمل العلمي لمدرسة الترجمة من البرنامج الذي اتبعه رئيس المدرسة ، وحاول الأعضاء الالتزام به .

عمل حنين بن اسحق على إرساء قواعد علمية ثابتة ومكينة يمكن بفضلها أن ينتقل العمل العلمي الجاد الى الآخرين ، فكان أن التف حوله الأتباع الذين عملوا معه ، وأنس بهم ، وأكملوا مسيرته من بعده. عمل مترجماً، وكلف بإصلاح ترجمات غيره من النقلة .. فأخذ ينقل الكتب لكل طالب، وينقح ما ينقله الاتباع والنقلة الذين وجدوا المتسع في "بيت الحكمة" لإظهار مواهبهم العلمية والفكرية . وكان التسابق بينهم في الجودة عنواناً للدقة والالتقان ، فضلاً عن حلاوة الأسلوب، وفصاحة اللغة، ورصانة العبارة ، وتجانس التركيب . وكانت يد الأستاذ تمتد الى أعمالهم لتزيدها حلاوة وتهذيباً⁽¹⁾.

والى جانب اتساع مجال نشاط حنين، فإن ميزته⁽²⁾ تكمن في الطريقة اللغوية التي استعان بها في تحقيق النصوص الإغريقية التي يمكن الوثوق بها ، وفي فهمه الممتاز للأصول .

كان حنين يراجع دائماً ترجماته السابقة ليقدم ترجمة أكثر دقة. وكان يحترم النص الأصلي من حيث المضمون ، وفي كثير من الأحيان كان يلتزم بالشكل أيضاً . وهذا يعنى أنه يتميز بعمق النظرة وصحة الاستدلال ، وإصابة الفكرة ، فضلاً عن التعبير الأنيق والتتغيم العذب ، وكان يوفى الفكرة حقها ، ولا يتسرع في اعتبار هذه الكلمة

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 147.

(2) شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، ص 89.

أو تلك حشواً أو تزيداً . وقد برهن على أن المترجم عليه أن يقاوم ميله إلى الاختصار مضحياً بجملة هناك وكلمة هنا . ومن حيث أدوات الربط ، وجدناه في كثير من الحالات ينقل الصور الخيالية والأقوال الدارجة والكلمات الماثورة ووجوه البلاغة الأخرى من لغة إلى أخرى ، وربما كان السبب الحقيقي في هذا أن لكل لغة رصيدها واختلافاتها ، وتباين نظرية الناطقين بها إلى الكون والأشياء⁽¹⁾.

وقد كان عمل حنين في مجال الترجمة حافزاً له على الاشتغال بالطب ، وهذه مسألة ينبغي النظر إليها في الحكم على جهوده . كان الهدف الأساسي لجهود حنين بن اسحق - فيما يبدو - نقل مؤلفات الأطباء اليونان إلى اللغة العربية ، على أن تكون الترجمة عربية واضحة ومفهومة على قدر الإمكان . فقد اعتمد حنين على ترجمة نصوص الكتب، كما اعتمد أيضاً على الشروح المصنفة عليها والملخصات التي أعدت لها. وقد أطلق حنين على نتائج هذه الجهود عدة عناوين ، صدرها بكلمة "ثمار" أو كلمة "تفسير لكتاب .." أو "جوامع كتاب ..." أو شرح كتاب ...⁽²⁾.

إن اللافت للنظر في معظم الدراسات التي صدرت في "حنين" اهتمامها بإبراز جهوده في الترجمة على حساب جهوده في الطب، اللهم إلا بعض الدراسات القليلة مثل تحقيق ونشر كتاب "المسائل في الطب" بمعرفة الدكتور محمد علي أبو ريان وآخرين، ونشر كتاب "المسائل في العين" بتحقيق الأب سباط، ونشر كتاب "العشر مقالات في العين" بتحقيق ماكس مايرهوف الذي ذكر أنه منسوب لحنين، وذلك بناءً على شهادة المستشرق بيرجستراسر الذي قرأ النص العربي للكتاب، وقرر أن لغته

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 140 - 141.

(2) حنين بن اسحق ، المسائل في الطب، ص 449.

ليست لغة حنين دائماً حين كتبه على مدار أكثر من ثلاثين سنة، وربما تكون صباغته النهائية قد أعدها حنين، أو كتبها جيش بن الأعمى ابن أخت حنين، أو تلاميذ آخرين .. ومع ذلك فإن كتاب العشر مقالات في العين قد لعب دوراً مهماً في طب العيون العربى الإسلامى، فقد أفاد منه أعلام الكحالة العرب والمسلمين، أمثال على بن عيسى الكحال، وعمار بن على الموصلى أشهر جراحى المسلمين عبر العصور، بل أحد أهم جراحى التاريخ، وكذلك أفاد منه أصحاب أهم مؤلفين تدريسيين فى علم الكحالة العربى الإسلامى، وهما خليفة بن أبى المحاسن، وصلاح الدين بن يوسف الحموى. وفى أول كتاب فى علم الكحالة فى الإسلام كتب بالفارسية، وهو كتاب "تور العيون" الشهير، اقتبس صاحبه أبو روح بن منصور الجرجانى "المعروف بذى اليد الذهبية" اقتباسات من "العشر مقالات فى العين"، وفى الأندلس إبان القرن السادس الهجرى نقل منه الغافقى، وكذلك فعل كل من ابن الأكفانى والشاذلى بمصر فى القرن الثامن الهجرى.

إلا أن أهم الاقتباسات وأكثرها قد جاءت فى موسوعة الحاوى فى الطب لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، تلك الاقتباسات التى ساعدت يوليوس هيرشبرج (1843 - 1925) أستاذ طب العيون فى جامعة برلين، فى كشف زيف وجود كتاب العشر مقالات فى العين لحنين فى ترجمتين لاتينيتين مختلفتين ظهرتتا فى العصور الوسطى، الأولى هى "كتاب جالينوس فى العين" نقل دميترىوس، والثانية هى "كتاب قسطنطين الإفريقى فى العين"، إذ وجد هيرشبرج أن معظم المادة العلمية لهذين الكتابين قد عثر عليها فى الترجمة اللاتينية لكتاب الحاوى منسوبة لصاحبها حنين بن اسحق، وليس لدميترىوس ولا لقسطنطين الإفريقى.

ومن هنا تأتي أهمية موسوعة الحاوي في الطب للرازي، تلك التي انتهت في تحقيقها على مدار خمس عشرة سنة إلى العديد من الفوائد الجمة التي تخدم ليس تاريخ الطب العربي الإسلامي فحسب، بل تاريخ الطب الإنساني كله، ومنها أنها تحتوى على أوراق ومآون كتب من الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية، كالحضارة الهندية، والحضارة الفارسية، والحضارة اليونانية، وأيضاً الحضارة العربية الإسلامية.

وفى كتابي "أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، حاولت أن أميط اللثام عما حفظه الرازي فى الحاوي من مؤلفات حنين بن اسحق الطبية، الموجود منها، والمفقود، ومنها⁽¹⁾:

1- كتاب الترياق:

قد يكون كزاز من التعب والنوم على الأرض اليابسة، وحمل شىء ثقل، ولسقطة أو خراجات، أو كى، أو نار، فيعرض معه شبيه الضحك بغير إرادة، وليس به حمرة فى الوجه وعظم فى العين. وإما أن لا يبولوا أصلاً وإما أن يبولوا شبيهاً بماء الدم فيه نفاخات، ويعتقل البطن، ويعرض السهر، وكثيراً ما يسقطون من الأسرة، بسبب التمدد، وربما عرض لهم الفواق فى الابتداء ووجع الرأس، ومنهم من يعرض له الوجع فى المنكبين أيضاً والصلب، ومنهم من يعرض له الرعشة. وعلاج هؤلاء مثل علاج من يعرض له التمدد من الاستفراغ.

ومن عرض له التمدد الكزازى فافصده أولاً فى ابتداء العلة، ثم ضع على تلك الأعضاء صوفاً مغموساً فى زيت عتيق أو فى دهن قثاء الحمار مع جندبادستر وأملأ إناء عريضاً زيتاً حاراً، ويوضع على عصب

(1) خالد حربى، أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق برواية الرازي، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010

العنق، ويتحجم بشرط، فإن التى بلا شرط تضر وأجعلها على العنق والفقر من الجانبين، وفى الصدر، وفى المواضع الكثيرة العضل، وتحت الشراسيف، وفى مواضع المثانة والكلى، ولا مانع من إخراج الدم ولا تخرجه فى مرة، لكن فى مرار كثيرة، وانشف العرق بصوف مبلول بزيت لئلا يعرض لصاحبه البرد، فإن دام ذلك الكزاز فادمن فأدخله أبزن زيت حار مرات فى اليوم، ولا تبطئ فيه، وتعلل أن له قوة قوية جداً.

ويسقى ماء وعسل قد طبخا حتى يذهب النصف. ويسقى جاوشير من نصف درهم إلى درهم ونصف، مع حبة كرسنة، ودرهم من الحلتيت أو يسقى مثقال مر بماء العسل.

وأبلغ من هذه كلها الجندباستر تعطيه قليلاً قليلاً فى ثلاث مرات، لأن البلع يعسر عليهم، وكثيراً ما يخرج من مناخرهم ما يشربون ويضطربون لذلك، فيهيج التمدد لذلك، فلطخ المعدة بدهن السذاب والجاوشير وأحقنهم.

وأما صب الماء البارد على ما قال أبقراط، فإن فيه خطراً عظيماً ولذلك لم يذكره أحد بعد أبقراط ونحن أيضاً نتركه، ليدبروا تدبيراً لطيفاً ويتمرخوا بالأدهان اللطيفة القابضة.

2- كتاب اختبار أدوية العين

أجناس أدوية العين سبعة، مسدد مغرى مملى، والثانى مفتوح، والثالث جلاء، والرابع منضج، والخامس مخدر، والسادس معفن، والسابع قابض، فالمسدة المغرية ضربان: أرضى ويابس، وهى تجفف بلا لذع، وهى مصلحة التجفيف والسيلان اللطيف الحار، وخاصة مع القروح، وتصلح بعد إفراغ البدن والرأس وانقطاع السيلان، لأنها تجفف تجفيفاً معتدلاً، وتمنع الرطوبة التى فى أوردة العين من النفوذ فى الطبقات، فإذا لم ينقطع السيلان، فلا ينبغى أن تستعمل، لأنها حينئذ تشدد الوجع،

وذلك أن أوردة العين من كثرة ما تمتلئ وتمدد الصفاقات، وربما تآكلت وربما تخرقت، ومنفعة هذا لا يتبين إلا في زمان طويل، إلا أنه يضطر إليها إذا كانت في العين قرحة وتآكل في القرنية ونتوء في العنبية، وإذا [كانت] تسيل إليها رطوبة حريفة، فإنها تحضر وتجمع العين بشدة فتزيد في الوجع

والدواء الحار يزيد في رداءة الرطوبات، ويجري إليها، والدواء المرخي والمحلل والمنضج يفرع هذه الرطوبات السائلة، إلا أنه لا يملأ القروح ولا يدملها ولا يقبض النتوء، ولا يصلح لمثل هذه العلة إلا الأدوية القريبة من الاعتدال وإلى البرد إلى أن تجف تجفيفاً يسيراً ولا يلذع البتة، وهذه هي التوتيا المغسول والاسفيداج والإثمد المغسول.

أمراض ثقب العنبى أربعة، اتساعه، وضيقه، وزواله، وانخراقه، فاتساعه يكون إما طبيعياً، وإما حادثاً، والذي يحدث هو إما من امتداد يعرض في العنبية عن ألمها في نفسها، ويكون من يبس، وهو مرض بسيط من سوء مزاج يابس، وإما لكثرة الرطوبة البيضية وهو مرض مع مادة كالأورام، وإما ضيقها فيكون أصلياً وحادثاً.

والحادث من استرخاء العنبية، ويسترخى لعلتين إما لرطوبة تغلب على مزاجه فترخيه، وإما لقلة الرطوبة البيضية، وضيق العنبية أبداً أحمر في حدة البصر، وجودته إذا كان أصلياً، فأما الحادث فردى، وخاصة إن كان عن نقصان البيضية، لأن الجلدية لا يسترها حينئذ عن النور كثير شيء، فيضره ذلك بها، ولأنها تعد أيضاً من غذائها فيضعف ويفسد مزاجها على الأيام، وإن كان من استرخاء العنبية أيضاً فهو ردئ، لعل قد يمكنك أن تعرفها مما تقدم.

وأما انخراق الحدقة، فيكون عرضاً إذا نتأ شيء من العنبى في القروح، وهو يضرب بالبصر، أو يتلفه على ما تقدم.

وأما انخراق العنبية، فإن كان صغيراً لم يضر، وإن كان عظيماً سالت منه الرطوبة البيضية ويذهب البصر.

من كان بعينه الرمذ الحار وبثر، يجلس فى موضع قليل الضياء، ويجعل فرشہ ثياباً مصبغة، ويفرش حوالیه الآس والخلاف الخضر، وأجمع الكحالون على أن جميع الأدوية التى تكحل بها، ينبغى أن تكون فى حد ما لا يحس دقہ، وإلا انكثت العين وعظم ضررها.

وأنفع الأميال: المتين الشديد الملاسة، ويرفع الجفن، ويقلبها برفق جداً ويؤديها ويردها، فإذا أقلبها لم يتركها تستوفى فى ذاتها، لكن يردها برفق ويضع الذرور، ويرفق عند الموقين ولا يخلط بالميل فى العين، وإن كنت تريد أن تقلع البياض، فتضعه على البياض وحده وتمسك سريعاً.

3- كتاب المسائل والجواب فى العين

ما بال من عظمت عيناه فجحظا عند الرمذ؟ وينتو إن أكثر لعظمها ولأن رطوباتهما أكثر.

الدموع فى الرمذ باردة لأنها غير منهضمة، وفى حال الصحة حارة لأنها منهضمة.

حلق الرأس ينفع الرمذ، كثرة الشعر تضره إلا أن ينسبل الشعر انسبلاً كثيراً، فإنه حينئذ يفى بأن يجفف الرطوبة التى فى الرأس بجذبها إليه، فأما ما دام لم ينسبل، فإنه يملأ الرأس ولا يدعه ينتشر.

الرمذ فى الصيف أكثر ولا يكون مع الحمى إلا فى الندرة، وإذا حم صاحب الرمذ فى الصيف إما أن يصح وإما أن يعمى.

الفضل الحار الرقيق يعمى فى الأكثر إذا نزل فى العين ولا مغص معه، والذى فيه رمص فليس بحار ولا لطيف بل غليظ بارد وهو يؤمن من العمى وردائه القروح.

4- كتاب في معرفة أوجاع المعدة وعلاجها

أنا استعمل زبل الحمار الراعية مع بزر الحرف فى الصداع المسمى بيضة.

الحماما يسكن الصداع إذا ضمد به الجبهة، ورق الحناء إذا ضمد به الجبهة مع الخل سكن الصداع، وعصارة حى العالم نافعة من الصداع إذا جعلت مع دهن ورد وطللى بها الرأس. واللفاح إذا شم جيد للصداع الذى من الصفراء والدم الحار.

فصد عرق الجبهة نافع لثقل الرأس والأوجاع المزمنة فى آخر الأمر إذا لم تكن مادة تنصب، وأما إذا كانت بعد أن تنصب فضع المحجمة على القفا إذا كان الوجع فى مقدم الرأس، وكثيراً ما تكفى المحاجم فى ذلك بلا شرط، وربما احتيج إلى شرط، وذلك يكون بعد استفراغ البدن كله، وكذلك فصد عروق الجبهة ينفع ثقل مؤخر الرأس فى حدوثها ومنتهاها، وينبغى أن يكون ذلك أيضاً بعد أن تكون قد استفرغت جميع البدن لكى لا يحدث للرأس شيئاً.

ولكن ينبغى أن يكون الشراب صرفاً، لأنه يبلغ ذلك الممزوج باعتدال ما يحتاج إليه.

الصداع الذى بمشاركة الرحم يكون فى اليافوخ، ويكون أكثر ذلك لورم فى الرحم حار بعقب الودلاة والإسقاط، وقلة النقاء من النفاس.

الغثى من شىء ثقیل على فم المعدة أو من شىء يلذعها كما يعرض إذا صار الطعام حامضاً أو حريفاً أو من سوء هضم أو من فضول تنصب إليها من الجسم أو من لزوجات تجتمع فى المعدة، وبالجمله كل ما لايقبل الهضم لا تحبسه المعدة وتروم لذلك دفعه.

وإذا هاج القيئ بلا شىء أكل فالسبب فى ذلك أخلاط رديئة تلذع، ويسكن ذلك بالقيئ فإن كان قليلاً لا يمكن أن يقيئ وبقي الغثى. وهذه الأخلاط ربما كانت مرارية وربما كانت بلغمية.

وعلاج ذلك إما أن تستفرغ، وإما أن تتضج إلا أن الإنضاج لا يمكن في المرارى لأنه لا يمكن استحالته إلى صلاح أبداً بل ينقى، والإنضاج يكون بالسكون والنوم والامتناع من الطعام، وأما المرارى فإن كان غير شديد اللحوج شرب ماء الكشك أو سكنجيين أو ماء حار، وإن كان شديد اللحوج فاستفرغه بقوة فإن لم يمكن لضعف أو حمى فعدل بأغذية يصلح لها وفي الوقت الذي يصلح إلا أنه إن كان محموماً لم يمكن أن يعطى من القوية، وإن كان ضعيفاً فاقسمه في مرات، وإن كان للحمى نوائب فاسهله في وقت نقاء الجسم بالأرياج، فإن لم تكن حمى فلا تتخلف عنه فإنه يقلع النى قد عسر تخلصها من أغشية المعدة.

قرص يسكن الغثى إذا كان من حرارة ويسكن الوجع ويجلب النوم: بزر الورد ثمانية مثاقيل، حب الآس الأسود المنقى من بزره ثمانية عشر مثقالاً، بزر بنج تسع أواق يسحق الجميع وينخل ويعجن بشراب جيد قليلاً بقدر الحاجة وألق عليه قسباً منزوع النوى عشرة وأسقّه الشراب وقرصة واسق منه درهماً ونصفاً بقدر ما ترى من القلة والكثرة.

دواء ينفع من به غثى ويعسر عليه القيئ: كزبرة يابسة سذاب بالسواء ويشرب مع خمر ممزوجة، وإن وجد لذعاً فاسقه ذلك مع ماء بارد ومن أصابته هيضة فاسفة أولاً ماءً فاتراً، أو يتقيأ كل ما في معدته، فإن عسر عليه القيئ فأهجه بما يهيج به القيئ، وإذا تقيأ ذلك كله يتناول أغذية مقوية للمعدة وأمزجها بدهن ناردين ولطف بعد انصرافه غذاءه أياماً.

العطش يكون من سوء مزاج حار في المعدة والرئة والكبد ومن أخلط مالحه في المعدة أو مرارية، وربما حدث من رطوبات في المعدة شبيهة بالغليان فيحدث العطش، وأكثر الأعضاء إحداثاً للعطش فم المعدة، ثم سائر المعدة، ثم المرئ، ثم الرئة، ثم الكبد، ثم المعى الصائم،

وأما العطش الخفيف فسببه يبس المواضع التى تخرج منها الرطوبة من الفم، وعلاجها: النوم وما يرطب باطن الجسم، وأما حرارة تلك المواضع فعلاجها: اليقظة لأنها تنفّش وتحلل وقد يصيب ناساً عطش إذا ناموا من أجل حرارة ما يتناولونه من الأطعمة والأشربة، وشفأؤه: شرب الأشياء الباردة.

5- كتاب فى حفظ الأسنان واللثة

ينبغى لمن أراد أن يبقى صحة أسنانه ولثته أن يحذر فساد الطعام فى معدته ويحذر كثرة القيء ولا سيما الحامض منه ومضغ الأشياء الصلبة والعلكة كالناطف والتين، وكثرة الأشياء الصلبة مثل الجوز والبلوط، فإن هذه كلها إذا صلبت تزعزعت أصول الأسنان حتى إنها تتحرك وتقلع وتحدث فيها ضروب من الأمراض، ويجتنب كل ما يضرس مثل الحصرم وحماض الأترج، والمركب من الحامض والقابض.

ويحذر على الأسنان الشئ المفرد البرودة كالثلج والفواكه المبردة ولا سيما بعد تناول الشئ الحار ويحذر أيضاً ما يبقى بين الأسنان من الطعام وينقيها بجهده من غير إزعاج للأسنان ولا نكاية اللثة لأن إدمان الخلال والعبث به ينكى اللثة، فمن اجتنب هذه بقيت له سلامة أسنانه ولثته، فإن أراد أن يستظهر فليستعمل السنونات.

وأجود السنون ما كانت معه قوة مجففة باعتدال، ولا يكون له إسخان ولا تبريد ظاهر لأن التجفيف من أوفق الأشياء للأسنان إذا كان طباعها يابساً وقوتها وصلابتها باليبس، ولأنه قد ينالها شئ من الرطوبة المنحدرة من الرأس والمتصعدة من الرئة والمعدة مع ما تكتسبه من رطوبة الأشربة والأطعمة فتشترخى لذلك كثيراً وتحتاج هى واللثة إلى تجفيف.

فأما الإسخان والتبريد فلا يحتاج إليه إلا في الندرة وعند زوالها عن طباعها زوالاً شديداً، وذلك أنها متى مالت إلى البرد فينبغي أن يكون في السنون قوة إسخان وبالضد، فهذا ما يستعمل من السنون لحفظ الصحة وقد تستعمل سنونات للزينة، إما لجلاء الأوساخ أو الحفر أو التبويض، أو لشدة اللثة.

فجميع الأدوية التي تصلح للأسنان ينبغي أن يكون معها قوة تجفيف كما قلت، إلا أنه لم تكن الأسنان قد مالت عن طباعها فلا يحتاج في حفظها إلا في التجفيف فقط، فأما إذا كانت قد حدثت بها آفة، فيحتاج أن يكون مع التجفيف مضادة لتلك الآفة بحسب قوتها.

فأما الأدوية التي تجفف بلا حر ولا برد فجوز الدلب ولحاء شجرة الصنوبر وقرن الأيل المحرق ونحوها.

والأسنان وإن كانت عظاماً يقبل الفضل، ويستدل على ذلك بأنك ربما رأيت الضرس قد أسود ونفذ السواد في بدنه كله، وأيضاً فإنك تجدها تنمى دائماً، ويستدل على ذلك أنه إذا سقط ضرس، طال المحاذي له، لأنه لعدم احتكاكه بالذي سقط فبان نموه، والنمو لا يكون إلا لأن الغذاء يداخل جرمها ثم يتشبه به.

وإذا كانت الأسنان مما تغتذى وتنمى فإنه قد يعرض لها المرض الكائن من كثرة انصباب الغذاء إليها فيعرض لها أن تدق وتجف حتى يتحرك في أواريتها كما يعرض للشيوخ، والأول يحتاج إلى ما يحتاج إليه سائر الأورام التي ما يدفع عنها بتقويته وتشديده لها، وبما يحلل ويفنى ما حصل فيها بإسخانها وتجفيفه إياها.

وينبغي أن يكون غرضك في التسديد والمنع في أول الوجع، فإذا رأيت في اللثة والفقم والرأس كله أمارات الحرارة فالأدوية المحللة في آخر الأمر، وأما تحريك الأسنان في أواريتها العارض من الشيخوخة فلا علاج

له إلا شد اللثة بالقابضات، فإنه متى قبضت اللثة أمسكتها بعض الإمساك. وقد يعرض التحرك للأسنان من ضربة أو من رطوبة كثيرة تبل العصب المتصل بأصله ويرخيه، وعند ذلك يحتاج إلى أربعة أصناف من الأدوية مجففة مثل قرن الأيل، وبعر المعز والبرشياوشان، والتوتيا ونحوها، ومحللة مع تجفيف مثل المر والسذاب، والقطران والزفت وخل العنصل، وقابضة مع تجفيف مثل العفص والشب والحصرم، وما يحل مع قبض مثل المصطكطي، والسنبيل، والساذج، والزعفران والملح.

6- كتاب في إصلاح اللثة واللسان⁽¹⁾

ينبغي لمن يريد أن تدوم سلامة أسنانه أن يحذر فساد الطعام في معدته والإلحاح على القيء، وخاصة إن كان ما بقي حامضاً فإن ذلك مفسد للأسنان، وإن تقيأ فليغسل الأسنان واللثة بعد ذلك بما يدفع ذلك الضرر، واجتناب إدمان مضغ الأشياء العلكة واليابسة، فإن هذه ربما كسرتها، وربما أذهبت أصولها.

ويحذر عليها الشيء المفرط البرودة، وخاصة بعقب تناول الطعام الحار ويحذر عليها أيضاً الأطعمة السريعة العفونة مثل الألبان والأجبان والمالح والصحناه، وإن أكل أحسن غسلها منه، ويحذر ما يبقى بينها فيها من الطعام، فإنه يكون سبباً للعفونة فإن تجتنب هذه تديم سلامتها إذا كانت جيدة من الأصل، فإن أحببت الاستظهار استعمل السنونات.

أجود السنونات ما جفف تجفيفاً متوسطاً ولم يسخن ولم يبرد لأن التجفيف موافق للأسنان المتأكلة طباعها، وكذلك اللثة وإنما تحتاج إلى التجفيف دائماً، فأما الإسخان والتبريد فلا تحتاج الأسنان إليه إلا عند خروجها من طباعها، فمتى دامت على حال صحتها فالسنون لا ينبغي أن

(1) لم يذكره المؤرخون.

يكون مسخناً ولا مبرداً، فإذا زالت، زيد في إسخانها أو تبريدها بقدر ما يحتاج إليها.

وإن كان في اللثة فضل رطوبة فزد في السنون ما يحلل، ومتى كان قد نال الأسنان برد من طعام بارد فاستعمل الأدوية الحارة مثل الصعتر والسذاب في المضغ والسنون.

للأسنان التي قد بردت: يؤخذ من الأبهل، وقشور أصل الكبر، والعافر قرحا بالسوية فيدلك بها الأسنان، ومتى أردت إنبات اللحم في اللثة فاطرح في السنون أيرسا ودقيق الكرسنة والشعيرة ونحوه فإن هذه تنبت لحم اللثة، ومتى كانت مائلة إلى الحمرة والرطوبة فاستعمل القوابض كالجلنار والعفص والشب والمياه الباردة والقابضة للثة، وفي أول فسادها الدنك الخفيف بالفلتقيون، وإذا كثر الدم فيها فالتحليل والدلك بعد التحليل بالقوابض الباردة كالورد وبزره والكافور والصندل لئلا ترم.

وإذا كانت فاسدة فيكوى ما فسد منها حتى يسعط، ثم يعالج بعد ذلك بما ينبت اللحم حتى تلتأم اللثة وترجع إن شاء الله.

وجملة ما يستعمل في الفم من السنونات والمضامض ترجع إلى سبعة أنواع، إما يبرد فقط ولا يقبض قبضاً شديداً مثل: بزر الورد، وبزر الخس، والكافور، والصندل، والأفيون القليل، والعدس المقشر ونحو ذلك وهذه تستعمل عند ابتداء حرارة.

وإما ما يقبض قبضاً قوياً ولا يبرد ولا يسخن مثل العظام المحرقة، والأكلاس، والآجر ونحو ذلك.

وإما ما يقبض ويسخن مثل: الأبهل، والسرور، والسعد، وأخلط الأشياء الحارة مثل الصعتر وقشر الكبر بالسنونات القابضة.

وإما ما يقبض بقوة ويبرد مع ذلك مثل: السماق والجلنار والعفص وأخلط الأفيون القليل.

وإما ما يحرق ويكوى وهو يستعمل عند فساد اللثة والأسنان مثل:
الفلتفيون.

وإما ما يجلو فقط مثل: القيصوم، والسنبازج، والأجر، والخزف،
فجميع السنونات من هذه الأجناس السبع متى كان الوجع فى اللثة إذا
غمزت عليها أو يحس العليل الوجع فى اللثة فلا يقلع الأسنان فى تلك
الحالة فإنه يزيد الوجع، فأما متى كان فى أصل الأسنان فإنه يخف به
الوجع إذا قلع وتصل الأدوية إليه إذا عولج فيكون أبلغ.

وينبغى أن يحذر السنون الحار والخشن لأنه يضر بالموضع
الدقيق من اللثة الذى يتصل بالأسنان فيكون شيئاً لا يبرئ منه فى
طول المدة.

ومما يمنع من تولد الحفر أن يغسل الأسنان نعماً بما يجف بخرقة
ويدهن فى الشتاء أو عند غلبة البرد بدهن البان إذا أردت النوم،
وأما فى الصيف وغلبة الحر فبدهن الورد ظاهرها وباطنها.

وأما اللثة فقد يعرض فيها الوجع عند الورم يحدث فيها، ويسكنه
أن يأخذ دهن ورد خالص مقدار ثلاث أواق، مصطكى ثلاثة دراهم،
يسحق المصطكى ويلقى فى الدهن ويغلى ثم يترك حتى يفتّر ويتمضمض
به، وقد يسكن هذا الدواء الوجع العارض من ورم سائر أجزاء الفم لأنه
يدفع الفضل دفعا رقيقا من غير أن يحس، كما تفعل الأدوية القوية القبض
ويحلل أيضاً خمر غير لذع، وقد يعرض للثة رطوبة حتى تسترخى،
ومما يجفف ذلك ويشد اللثة أن يطبخ جنار بخل ويتمضمض به،
أو يطلى عليها شب يمانى بالعسل والملح.

7- كتاب الإقرباذين⁽¹⁾

للصداع المزمن العتيق والشقيقة: فلفل أبيض، وزعفران درهمان
من كل واحد، فرييون درهم، خرق الحمام البرية درهم ونصف، يعجن
الجميع بخل وتطلى به الجبهة.

للطنين في الأذن: دهن السوسن يخلط معه قليل ماء السذاب،
أو دهن اللوز المر وخل خمر ويقطر.

الكبريت إذا خلط بالخمير والعسل، ولطخ على شدة الأذن أبرءها.
ماء الكراث إذا خلط بخل خمر وكندر ولبن أو دهن ورد، وقطر
في الأذن فإنه يسكن وجعها ودويها وطنينها.

سنون يقطع الدم المفرط الخارج من اللثة: ثمر الطرفا، سك من
كل واحد ثلاثة دراهم، عصارة لحية التيس، طين أرمني من كل واحد
درهم، دار صيني نصف درهم، أبهل درهم يدلك به.
ومن أدويته، تعالج عفونة اللثة بحسك يابس مسحوق بماء العسل،
أو بالأبهل.

للسمنة: تؤذرى خشخاش أبيض من كل واحد درهمان، بورق
جزء، جوز جندم حب الصنوبر ثلاثة ثلاثة، حب السمنة أربعة، سورنجان
بزر بنج عاقر قرحا خولنجان بهمن أبيض من كل واحد درهم، كسيلا
خمس دراهم، حنطة بيضاء محكوك، لبن البقر، تتقع الحنطة باللبن حتى
يربو، ثم يجفف في الظل ويقلى ويخلط الجميع ويلقى عليه سمن البقر
عشر مغارف ويخلط نعما ويسقى كل يوم عشرة دراهم بالغداة وعشرة
بالعشي ويشرب بعده لبنا.

(1) لم يذكره المؤرخون.

سمنة أخرى: تحسن اللون وتخضب البدن: لوز، بندق، حبة خضراء، فستق، شهدانج، حب صنوبر كبار، يعجن الجميع بعسل ويجعل بنادق ويؤخذ منها كل يوم كالجوزة خمسة أو عشرة ويشرب بعده شرباً فإنه جيد للباءة أيضاً ويحسن اللون.

المهزولون إذا حموا فاعطهم سويق الرمان ونحوه لترجع إليهم شهواتهم ولا تسخنهم بالدثار بل يكون ما يلقاه أملس، واختر لهم هواءً رطباً، فإن ذلك صالح لهم، وأدخلهم الأبرن المعتدل، وإذا خرجوا منه سكنوا ساعة واستلقوا على فرش وطنه حتى يسكن عنهم الحر، ثم ليأكلوا، وليأكلوا في اليوم مرات قليلاً قليلاً وامنع أبدانهم من التحلل الخفى بالهواء البارد.

8- كتاب في تدبير الأصحاء بالمطعم والمشرب

الأطعمة الحامضة إن صادفت في المعدة خلطاً قطعته فأسهلته، وإن صادفتها بقيته أمسكت البطن فلذلك السكتجيين وماء الرمان الحامض، ربما لنا.

الأطعمة تضر بالمعدة على جهات إما أن تلذعها بحدتها كما يفعل البورق، أو تلطخها بلزوجتها كما يفعل اللعاب والبقول اللزجة، أو ترخيها يدهنها كما تفعل الأطعمة الدسمة فهذه ضارة لجوهر المعدة.

في تدبير من غلب على بدنه الحار واليابس، قال جالينوس في الذبول: إنه لو لا التدبير بالآبرن والمروخ لما كان إلى شفاء الدق (السل) سبيل.

9- كتاب الحمام

إن أصحاب الشوصة ينتفعون بالحمام بأن يسكن الوجع ويسهل النفث، وانتفاع أصحاب ذات الرئة أكثر، وذلك أنه يسهل النفث جداً.

واعتمد في سهولة النفث على الترطيب، وافصد له، لأن الذي ينفث إن كان شديد اليبس يرتفع إلا بسعال شديد يخاف أن يخرق بعصر الأوعية.

10- كتاب في تشريح آلات الغذاء

الأدوية المقيئة القوية تستعمل حيث يحتاج إلى ازعاج خلط من أطراف البدن لا تقدر المسهلة على جذبه، لأن هذه مفرطة القوة مزعجة للقوى إلى دفع ما في أقاصى البدن.

جعل الله اجتذاب المرار في الصبر والسقمونيا، واجتذاب السوداء في الأفتيمون والخريق الأسود والبسبائج، واجتذاب البلغم في شحم الحنظل والقنطوريون والغاريقون، واجتذاب المائية في المازريون وتوبال النحاس والقاقلى وإيارج وغاريقون.

لقد امتدت جماعة حنين بن اسحق لتشمل عددا كبيرا من المترجمين الذين أجادوا فن الترجمة، وشكلوا قوام المدرسة، ومنهم حبيش بن الأعسم، واسحق بن حنين، وغيره ممن عملوا تحت إشراف حنين بن اسحق بصورة دقيقة.

لقد تمثل كل هؤلاء الطريقة العلمية التي وضعها حنين بن اسحق لنقل وترجمة الكتب من علوم الحضارات الأخرى إلى اللغة العربية. وقد أدى هذا إلى نشاط ملحوظ في وضع مؤلفات وكتابات العلماء السابقين أمام العلماء العرب.

2- اسحق بن حنين

ابن حنين بن اسحق، تتلمذ على أبيه في جو مشبع بالعلم وممارسته، ووعى الابن درس الأب، فشب ممارساً جيداً للعلم، حتى لحق بأبيه (الأستاذ) في الترجمة والنقل، على ما يذكره صاحب العيون⁽¹⁾

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 247.

من أن اسحاق "كان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحتها، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جداً بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطو".

يشير هذا النص إلى ميزة هامة في تقاليد أسرة حنين بن اسحق العلمية، ألا وهي تنوع التخصصات في ممارسة العلم، فالمشهور عن مدرسة حنين أنها تخصصت في ترجمة ونقل الكتب الطبية، إلا أن ما ترجمه إسحاق بن حنين من كتب الفلسفة والمنطق - فضلاً عن ترجماته الطبية ومؤلفاته الشخصية - يضيف على هذه المدرسة معناً من التنوع والثراء العلمي والفكري.⁽¹⁾

وتعد مؤلفات اسحق بن حنين الشخصية، لبنة أساسية في بناء مدرسة حنين بن اسحق، ومنها⁽²⁾ : كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان - كتاب إصلاح الأدوية المسهلة - اختصار كتاب إقليدس - كتاب المقولات - كتاب في النبض على جهة التقسيم - كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم - مقالة في التوحيد.

ساهم اسحق، متأثراً بأبيه في التأليف الطبي، وإن كان إسهامه ليس في حجم إسهام أبيه، فكتب في قوى الدماغ وأمراضه، وطب العيون (الكحالة)، وأمراض الأذن والأنف والفم والأسنان واللثة، وأمراض الحلق والمرئ والرئة والمعدة، والكبد، وبالجملة كتب اسحق في الأمراض التي يمكن أن تصيب الإنسان من الرأس إلى القدم، وقدم لها العلاجات المناسبة.

(1) من أهم الكتابات الفلسفية الأرسطية التي ترجمها إسحاق بن حنين: كتاب الأخلاق، وكتاب الكون والفساد، وكتاب النفس، وكتاب أنالوطيقا، وكتاب الطوبيقا، وكتاب بارى أرميناس، ومقالة اللام ... وغيرها (ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 247).

(2) النديم، الفهرست، طبعة القاهرة القديمة، ص 282.

وتعد كتابات اسحق بن حنين من الكتابات الطبية العربية المهمة في فترة مبكرة من تاريخ الطب العربي الإسلامي، وليس أدل على ذلك من أن معلوماته جاءت مفيدة للباحثين من أجيال العلماء، فنقلوا منها في مؤلفاتهم، لاسيما الرازي الذي قرأ كثيراً من معارف اسحق بن حنين، ودونها في موسوعته "الحاوي" فحفظها من الضياع، ومن نصوص اسحق بن حنين في حاوي الرازي ما يلي⁽¹⁾:

استدل على الورم في الدماغ الحادث بالصبيان بأن مقدم الرأس ينخفض ويتطامن، فينبغي أن يجعل على الرأس جرادة القرع أو قشور البطيخ، أو ماء بقله، وعنب الثعلب ودهن الورد.

للصداع الحادث من احتراق يعالج بالأدهان الباردة كدهن الناردين ونحوه، والذي سببه خلط في فم المعدة فبالقيء، إن لم يعسر عليه، فإن عسر فلا تقيئه، لكن أسهله بماء نقع فيه افستين، وإن كان قد شربته طبقات المعدة فبالإرياج.

إذا حدث في العين ورم وضربان فاقصر بالعليل على الذروات و[مره] بالسكون وترك الحركة بته، ويجعل <في> نومه رأسه مرتفعاً ولا ينظر إلى الضوء، ولا يصيح، واعمز يديه ورجليه، وأكثر من دلكهما، وشدهما أيضاً <شداً> وحلها بعد ذلك، واجعل على عينه ورق البنفسج الطري أو لبن جارية، حطب من ساعته مع دهن ورد، وبل به قطنه ورفدها به من خارج، فإن كان ما يسيل من العين مالها فقطر فيه لبنا أو بياض البيض، ولفها من الرمص برفق، وإن اشتد الوجع، فخذ ورداً يابساً أربعة مثاقيل، وزعفران مثقال، يسحق ويعجن بماء طبيخ إكليل الملك وضمد به، <حو> هذا يكون في أول الأمر إلى أن يحضر الكحال.

(1) خالد حربى، أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين برواية الرازي، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010، ص 10.

إذا حدث في الأذن الوجع من مادة حريفة حادة، فصب فيها دهن ورد فاتر ودعه ساعة وصبه ونشفه وأعد عليه، أو بياض البيض الرقيق مفترأ أو لبن جارية، وإن كان فيها ورم، فأدف قليلاً من مرهم باسليقون مع دهن الورد وقطر فيها، وإن كان الورم من برد أو ريح باردة، فقطر فيها دهن الناردين، أو بل قطنة بخل خمر وبورق فاجعله في الأذن، وإن سال منها مدة، قطر فيها ماميثاً مدافاً بخل خمر.

وإذا انتهى الوجع وقد انحط، فضمده بدقيق شعير وإكليل الملك مطبوخ بعقيد العنب، وقد يقطر فيه عصارة عنب الثعلب أو دهن اللوز المروالمرارات، وأصلحها مرارة الماعز والبقر والخنزير والقبح، واخلط معها دهن ورد أو لوز أو لبن. والبول أقوى شئ في تسكين وجع الأذن، ويسكنه الفلغموني ويقطع ما يسيل منه بسرعة وقوة، فليستعمل على ذلك.

للقرح في الأذن: عدس مقشر وآس يابس، واقماع الرمان وعفص فج وثمر عوسج، يطبخ بماء حتى يقوى، ثم يغسل به الأذن مرات، ثم يجعل فيه شياف أبيض مدافاً بلبن جارية.

للرعاف: يطللى على الجبهة طين أو خزف محكوك قد سحق برطوبة بعض الأدوية الباردة، ويدخل في المنخرين فتيلة قد لوئت في كندر مسحوق قد بل قبل ذلك بماء الكراث، وشد بعضديه والساقين وصب الماء البارد على الرأس والماورد.

إذا تأكل الضرس فاسحق الشونيز بخل ثقيف واحش به أكاله، وإن كان وجعه من برد فامضغ عليه العاقرقرجها والميوزج، ويمضمض بسكنجبين أو ماء عسل قد طبخ فيه زوفا وفوتج برى، وإن كان من حر فماء الورد وماء السماق والخل موافق له، وإن كان يجد في الأسنان برداً شديداً فليجعل عليه ورق الغار وحبه مسحوقين بالسوية.

إن نشب في الحلق شوك فخذ لحماً فشرحه وشد فيه خيطاً وثيقاً،
ومره أن يبتلعه، ثم اجذبه فإن لم يخرج فأعده مرات وأعطه جوف الخبز
اللين يبلعه والتين اليابس بعد المضغ قليلاً وغرغره بميفختج قد طبخ فيه
تين وخلط به جميز، وربما خرج بالقيء، وإن كان صلباً كالنواة والحجر،
فاضربه ضربة على قفاه فإنه يندر.

في علاج قرحة الرئة مع حمى، تسكن الحمى مرة بالتطفئة
والتبريد والترطيب، وأخرى بتجفيف القرحة، واعلم أن القرحة الحادثة من
التآكل لا تبرا؛ لأن مثل هذه القرحة تحتاج إلى مدة طويلة في برئها وفي
هذه المدة إما أن يكون بتعفن ويتصلب فتتآكل الرئة كلها، وإما أن وقت
التآكل جفت الرئة وصلبت وصارت في حد ما لا يمكن أن تلتحم.

واعلم أن القرحة الحادثة من آكال إن لم تتدراك سريعاً ابتداءً،
آلت إلى ما ذكرنا من السل فإذا كان كذلك أعنى إذا لم تعالج التي عن
آكاليها سريعاً، فاقبل عليها بما تجففها ما أمكن لئلا تتآكل الرئة كلها.

وأما من حدث به السل من قرحة فجفف ما أمكن بالأدوية،
وبالضماد يضمم الصدر بالصبر والمر والأقاقيا وجوز السرو والرامك
والكهرباء ورماد كرنب، وأدهنه بدهن آسن أو بدهن ورد، وإذا كانت
حرارة فورق الخلاف والطرفا والورد والصندل.

إن حمض الطعام في المعدة فاعطه عند النوم من هذا الدواء:
فلفل أبيض درهم، بزر شبت كمون ربع درهم، فلفل أحمر منزوع الأقماع
نصف درهم يسحق <الجميع> وينخل بحريرة، الشربة نصف درهم
بشراب ممزوج.

فإن كانت المعدة باردة وكان يتولد فيها بلغم غليظ سقى السكنجبين
على هذه الصفة: يكون كثير الأصول مع صبر ويكون الخل والماء رطلاً
والأصول نصف رطل يطبخ ويلقى بعد ذلك لكل جزء جزء من عسل

ويطبخ ويجعل فيه من الصبر ثلاث أواق، وهذا نافع للشويخ والبلغم الغليظ.

ومن فسد الطعام في معدته ولم تدفعه الطبيعة فاسقه كموناً على قدر احتماله فإن كان الطعام يفسد كثيراً في معدته فاسقه على الريق بعض الأشرطة الحلوة كالجلاب والفقاع بالعسل وماء العسل، ثم انفضه أيضاً بإيارج فيقرا.

دواء للنفوق البارد الحادث عن امتلاء: بصل الفار أوقيتان بزر الرازيانج بزر الكرفس نانخواه زنجبيل عاقرقرحا زوفا يابس سنبل رومي سذاب كاشم فوتنج جرف جعدة قسط مر وحلو وأسارون حماما سنبل الطيب من كل واحد أوقية يلقى في عشرة أرطال من خل ويسقى منه بعد أسبوع جرعتين أو ثلاثا.

إذا كان القيئ من أخلاط غليظة لحجت في المعدة فلفظ بسكنجبين قد أنقع فيه فجل، وبالفجل والعسل وقيئه، وينفع حب الأرياج، فإن كان فضل رقيق فبالسكنجبين فإنه يفي بتنقيته، وإن كان من مرار أصفر فالقيئ جيد ويسكن بماء الزمان وسويق التفاح والرمان وهذا الشراب: ماء رمان مز رطل، ماء نعنن ربع رطل سكر ثلث رطل يطبخ حتى يصير له قوام ويسقى منه فإنه يقوى المعدة ويذهب بالقيئ.

يحل النفخ في المعدة بالتكميد بالجاورس ويسقى طبخ الفودنج النهري مع عسل، وإن كان ذلك لبرد المعدة فالشراب الصريف نافع بعد تناول شيء يسير من طعام وينام بعد الشراب، ومما يحلل الرياح الكمون إذا قلى ويشرب بشراب ممزوج، وبزر الرازيانج والكرفس الجبلى والأنيسون وإن طبخت في الدهن ومرخ به البطن، وطبخ السذاب والشونيز بالدهن ينطل على البطن.

وإذا كان الوجع شديد فبالحقن من التى تطبخ فيها البزور المحللة للرياح، ومتى أردته أقوى فاجعل فيه الجندبادستر وأطعمه من القنابر إسفيدباجا بشبت وملح وكراث نبطى، وإن كان الوجع ليس بالشديد فهو فضل غليظ لزج بارد فايارج مع غاريقون وبناست ومقل اليهود وماء الأصول أو دهن الخروج والحقن بالأدوية التى يقع فيها السكبينج والجوشير.

شرب الماء الكثير دفعة بعقب الحمام والرياضة يورث الحبن وأكل الأشياء الحلوة والحامضة واللزجة تهيج جميع الأحشاء وتولد سداً ولا يجب أن يدهن لأنه يرخى الأحشاء.

إذا حدث فى الكبد ورم حار تبعه لا محالة حمى فانظر فإن كان السن والزمان ممكناً فافصد الباسليق الإبطى من الأيمن وألزمه سكنجينا وماء شعير وحرك الطبيعة باللبلاب ونحوه، ويستعمل أيضاً الحقن اللينة، فإن كان فى الكبد وجع من غير حمى فإن ذلك من أجل سدد لازمة فاستعمل ماء الأصلين واجعل فيه شيئاً من أسارون وسنبل رومى وفقاح الإذخر وبطراساليون وحرك البطن بطبيخ الأفتيمون والبسابنج والزوفاء، ومما يفتح السدد ويقوى الكبد: حشيش الغافت وعصارته، وضمد الكبد الحارة بالباردة كالصندلين والنيلوفر وبنفسج وشعير.

ومما لا شك فيه أن الأتباع الذين عملوا مع حنين بن اسحق فى "بيت الحكمة" شكلوا مدرسة ذات طابع مميز . والمدرسة هنا نشأت داخل العمل الذى ترأسه حنين ، والذى أنبثق عن الدولة أصلاً . وربما جاءت الإشارات التى أوردتها الكتابات المختلفة لتؤكد أن قوام التلاميذ الذين التقوا حول الاستاذ وعملوا معه يتراوح عددهم بين التسعين والمائة⁽¹⁾.

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، ص 148.

وسوف نرجئ الحديث عن بنية تلك الجماعة والمدرسة الى موضع لاحق من هذا البحث ، وذلك بعد تناولنا للجماعات والمدارس الأخرى التى عملت فى حقل الترجمة ونقل علوم الحضارات الأخرى .

ثانيا : جماعة ومدرسة ثابت بن قرة :

إذا كان جُل عمل مدرسة حنين بن اسحق قد انصب على ترجمة ونقل المؤلفات الطبية ، فضلا عن بعض الترجمات الفلسفية وغيرها، فإن مدرسة ثابت بن قرة ، وإن كانت قد قامت بنقل بعض المؤلفات الطبية والفلسفية والمنطقية ، إلا أن عملها الأساسي قد أنصب على ترجمة المؤلفات الرياضية (الحساب والهندسة). وبذلك يمكن اعتبار هذه المدرسة "مدرسة ترجمة رياضية" فى مقابل "مدرسة ترجمة طبية".

وتتضح أهمية مدرسة ثابت بن قرة باعتبارها حلقة معرفية مهمة من حلقات تاريخ العلم العربى ، إذ وضعت أمام المؤلفين العرب فى الرياضيات فيما بعد ، ما ترجمته من رياضيات الأمم الأخرى . وقد مثلت المؤلفات المنقولة نقطة بداية المؤلفين العرب والمسلمين الذين درسوها ، ووقفوا على ما فيها ، ثم جاءوا بابتكاراتهم الخاصة .

فلقد وضع رئيس المدرسة ثابت بن قرة أسساً معينة سار عليها هو وأعضاء مدرسته ، منها ضرورة تحصيل العلم الى حد الوصول الى درجة الاتقان إذا استطاع الفرد ، وإجادة لغات الأمم الأخرى التى يتم النقل منها ، فضلا عن إجادة اللغة العربية طبعاً . ويبدو أن هذه الأسس قد عملت بها معظم مدارس الترجمة ، يدلنا على ذلك أن من تضرع فى ترجمة علم من العلوم، كان عالماً فيه، فحنين بن اسحق كان طبيباً بارعاً، وثابت بن قرة كان طبيباً ومهندساً حاذقاً ... الخ .

ويمكن الإشارة الى بنية مدرسة ثابت بن قرة فيما يلى :

1- رئيس الجماعة والمدرسة "ثابت بن قرة" (221 - 288هـ / 835 - 900م)⁽¹⁾:

هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن ثابت الحرائى الصابى⁽²⁾. كان صيرفيا بحران ، استصحبه محمد بن موسى بن شاكرا ، لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحا، فتعلم فى داره، ثم أوصله بالمعتضد، وأدخله فى جملة المنجمين⁽³⁾. وكان ثابت حكيماً فى أجزاء علوم الحكمة⁽⁴⁾، ولم يكن فى زمانه من يماثله فى صناعة الطب ولا فى غيره من جميع أجزاء الفلسفة⁽⁵⁾، فكان له براعة فى المنطق والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة. وذكر ابن جليل⁽⁶⁾ أن له كتباً كثيرة فى هذه الفنون ، منها كتاب مدخل الى كتاب أقليدس عجيب ، وهو - أى ثابت - من المتقدمين فى علمه جداً . ويؤيد ذلك ما ذكره الشهرزورى⁽⁷⁾ من أنه جرى عند ثابت ذكر فيثاغورث وأصحابه ، وتعظيم العدد الذى لا يفهم معناه . فقال: إن الرجل وشيعته أجل قدراً وأعظم شأناً من أن يقع لهم سهو أو خطأ فى معرفة الأمور العقلية ، فيجوز أن يكونوا قد وقفوا من طبيعة العدد على أسرار لم تنته إلينا لانقراضها .

وخلاصة القول فى ثابت أنه قد بلغ فى تحصيل العلوم شأنا عظيماً الى الدرجة التى معها نال تبجيل وتوقير المعتضد له . وليس أدل على

(1) انفرد أبى أصيبعة بذكر مولده سنة 211 هـ .

(2) نسبة الى صاب أو طاط ابن نبى الله إدريس عليه السلام (عيون الأنباء ص 295) وكان ثابت رئيس الصابنة ببغداد فى زمانه .

(3) ابن النديم ، الفهرست ص 380 ، والقفطى ، الأخبار ، ص 81.

(4) الشهرزورى تواريخ الحكماء ، ص 595.

(5) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 75.

(6) طبقات الأطباء والحكماء ، ص 75.

(7) نزهة الأرواح ... ص 595 - 596.

ذلك من انه طاف معه فى بستان ويد الخليفة على يد ثابت ، فانتزع يده بغيته من يد ثابت ، ففزع الأخير ، فقال الخليفة : يا ثابت أخطأت حين وضعت يدي على يدك وسهوت ، فإن العلم يعلو ولا يُعلى عليه⁽¹⁾. وكان ثابت يجلس بحضرته ويحادثه طويلا ويقبل عليه دون وزرائه وخاصته⁽²⁾. وكان ثابت بن قرّة من مشاهير نقلة العلوم فى الإسلام فكان جيد النقل الى العربية ، حسن العبارة ، قوى المعرفة باللغة السريانية وغيرها⁽³⁾. ويشهد على ذلك كثرة مصنفاته التى ورد ذكر أسمائها فى معظم كتب التراث التى أرخت له. فذكر له ابن جلجل⁽⁴⁾ كتابا واحداً هو " مدخل الى كتاب أقليدس ". وذكر له ابن النديم⁽⁵⁾ أربعة عشر كتاباً ورسالة . وعدد له القفطى⁽⁶⁾ مائة وخمسة عشر كتاباً ورسالة . بينما انفرد ابن أبى أصيبعة⁽⁷⁾ بإيراد ثبّت مطول لأعمال ثابت بن قرّة يشتمل على مؤلفاته الشخصية ، وما قام بنقله من اليونانية والسريانية ، وذلك فى فنون شتى مثل الطب والفلسفة والمنطق والرياضة والفلك والموسيقى ومذهب الصابئة.

يقول صاحب عيون الأنبياء⁽⁸⁾ عن أعضاء جماعة ثابت بن قرّة : وكذلك جاءت جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر فى العلوم . ويمكن الإشارة الى بعض هؤلاء الأعضاء فيما يأتى :

(1) نزهة الأرواح، ص 595.

(2) ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول دار الرائد اللبناني 1983 ، ص 265.

(3) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنبياء ، ص 295.

(4) طبقات الأطباء والحكماء ، ص 75.

(5) الفهرست ، ص 318 ، 384.

(6) الأخبار ، ص 81 - 82.

(7) عيون الأنبياء ، ص 289 - 300.

(8) نفس المرجع ، ص 300.

2- أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة (ت 331 هـ /

942 م) :

ابن ثابت بن قرة ، كان يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهره في صناعة الطب⁽¹⁾. فكان طبيباً مقدماً⁽²⁾ وله قوة بالغة في علم الهيئة⁽³⁾ وله مؤلفات كثيرة⁽⁴⁾ ونقولات وترجمات من اليونانية والسريانية الى العربية . فقد نقل⁽⁵⁾: نواميس هرمس والسور والصلوات التي يصلى بها الصابئون. إصلاحه لكتاب في الأصول الهندسية، وزاد في هذا الكتاب شيئاً كثيراً. مقالة أنفذها الى الملك عضد الدولة في الأشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة ، وعليها استخراجها للشئ الكثير من المسائل الهندسية. إصلاحه لعبارة أبي سهل الكوهي في جميع كتبه ، بسؤال أبي سهل منه ذلك . إصلاحه وتهذيبه لشئ نقله من كتاب يوسف القس من السرياني الى العربي من كتاب أرشميدس في المثلثات .

(1) عيون الأنباء ص 300.

(2) الفهرست ص 421.

(3) عيون الأنباء ص 300.

(4) وهي: أ-رسالة في تاريخ ملوك السريانيين . ب- رسالة في الأستواء . ج-رسالة في سهيل . د-رسالة الى بحكم . هـ-رسالة الى ابن رايق . و- رسالة الى أبي الحسن بن عيسى . ز- الرسائل السلطانيات والأخوانيات . ح- السيرة وهي في أجزاء وتعرف بكتاب الناجي صنفه لعضد الدولة وتاج الملة ، تشتمل على مفاخرة ومفاخر الديلم وأنسابهم وذكر أصولهم وأسلافهم . ط- رسالة في النجوم . ي- رسالة في شرح مذهب الصابئين . ك- رسالة في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة . ل- رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر . م-رسالة في أخبار آبائه وأجداده وسلفه (عيون الأنباء ص 304).

(5) عيون الأنباء ص 304.

3- عيسى بن أسيد:

كان ثابت يقدمه ويفضله . وقد نقل عيسى من السرياني الى العربي بحضرة ثابت . كتاب جوابات ثابت لمسائل عيسى بن أسيد⁽¹⁾.
ونقل له كتاب الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادتين⁽²⁾.

ثالثاً: جماعة ومدرسة بختيشوع

من أهم العائلات التي قدمت الى بغداد ، ولعبت دوراً مهماً في حركة الترجمة ، وتكاد تكون هي الجماعة الوحيدة التي انفردت بالترجمة الطبية دون غيرها، ساعدها على ذلك أن جميع أفرادها كانوا أطباء مهرة.
كما أختصت الجماعة بنوع آخر من العمل العلمي ، وهو التعليم الطبي " ففي عهد أبي جعفر المنصور نعهد كتب التاريخ الطبي تذكر لنا أن جورجيس بن بختيشوع جاء الى بغداد واتصل بالخليفة .
كما أن جبريل بن بختيشوع لعب دوراً هاماً في التعليم الطبي كذلك⁽³⁾.

ونشير فيما يلي الى بنية (أفراد) مدرسة بختيشوع وجهودها في حركة الترجمة.

(1) الفهرست ص 380.

(2) عيون الأنباء ص 298.

وهناك من نسل ثابت بن قرة أيضاً : أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة (ت 975/365 م) كان طبيباً محدثاً (الفهرست 421) فاضلاً يلحق بأبيه في صناعة الطب (عيون الأنباء 304) عالماً بأصوله فكاكاً للمشكلات من الكتب . وكان يتولى تدبير المارستان ببغداد في وقته (الأخبار 77) . ولم تذكر معظم المصادر التاريخية لثابت هذا من الكتب سوى كتاب التاريخ المشهور في الآفاق ... وهو من سنة خمس وتسعين ومائتين الى حين وفاته . ولم تشر معظم المصادر أيضاً الى أي جهود له في مجال الترجمة .

(3) د. ماهر عبد القادر محمد، مقدمة في تاريخ الطب العربي ، ص 23.

1- جورجيس بن بختيشوع

رئيس أطباء جنديسابور ، استقدمه الخليفة المنصور الى بغداد ، وصار طبيبه الخاص الى أن توفي في خلافته . ونقل له كتباً كثيرة من اليونانية الى العربية . لكن صاحب هذه الرواية⁽¹⁾ لم يذكر أياً من أسماء الكتب التي نقلها . في حين يذكر له بعض الكتب المؤلفة مثل⁽²⁾ : رسالة الى المأمون في المطعم والمشرب . كتاب المدخل الى صناعة المنطق . كتاب الباه . رسالة مختصرة في الطب . كنأشه . كتاب في صناعة البخور ، ألفه لعبد الله المأمون . وذكر له ابن النديم⁽³⁾ كتاب الكناش المعروف .

2- بختيشوع بن جورجيس

ويكنى أبا جبريل ، استقدمه الخليفة المهدي من جنديسابور ليحل محل أبيه جورجيس ، فظل في خدمته وخدمة الهادي والرشيد⁽⁴⁾ . وكان طبيباً حاذقاً . ولما ملك الواثق الأمر كان محمد بن عبد الملك الزيات ، وابن أبي داود يعاديان ببختيشوع ، وكان يضربان عليه الواثق حتى نكبه وقبض أملاكه ونفاه الى جنديسابور . ولما اعتل الواثق بالاستسقاء وبلغ الشدة في مرضه ، أنفذ من يحضر ببختيشوع ، فمات الواثق قبل أن يوافي ببختيشوع . ولما ولي المتوكل صلحت حال ببختيشوع حتى بلغ في الجلالة ، والرفعة ، وعظم المنزلة ، وحسن الحال ، وكثرة المال ، وكمال المروءة ، ومبارة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والتفاح في النفقات مبلغاً يفوق الوصف⁽⁵⁾ .

(1) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 183 .

(2) نفس المصدر ، ص 201 .

(3) الفهرست ، ص 412 .

(4) ابن جليل ، طبقات الأطباء ، هامش ص 64 .

(5) القفطي ، الأخبار ، ص 72 .

وفيما يتعلق بدوره في حركة الترجمة ذكر ابن أبي أصيبعة⁽¹⁾ أن حنيناً بن اسحق نقل له كتباً كثيرة من كتب جالينوس الى اللغة السريانية والعربية . وسوف نعود الى هذا النص في موضع لاحق .
وقد أسهم بختيشوع أيضاً في حركة التعليم الطبي - كباقي أفراد الجماعة - يدلنا على ذلك أن ما ذكر له من الكتب ، كتابان تعليميان ، هما: كتاب التذكرة ، عمله لابنه جبريل⁽²⁾. كتاب في الحجابة على طريق السؤال والجواب⁽³⁾.

3- جبرائيل بن بختيشوع

كان فاضلاً عالماً متقناً لصناعة الطب ، جيداً في أعماله ، حسن الدراية بها . يذكر ابنه عبيد الله في كتاب له أن أبيه " جبرائيل " قصد طبيباً من أطباء المقتدر وخواصه كان يعرف بترمزهِ ، فلزمه وقرأ عليه ، وقرأ على يوسف الواسطي الطبيب ، ولزم البيمارستان والعلم والدرس⁽⁴⁾ فنبتغ في حياة أبيه وصار طبيباً لجعفر البرمكي ، حتى قدمه الى الخليفة الرشيد فصار طبيبه الخاص ونزل لديه منزلة ممتازة وجعله رئيساً للأطباء. وظل على ذلك زمن الأمين والمأمون حتى توفي في خلافته⁽⁵⁾.
ومما يدل على تضلع جبرائيل، أنه شارك في نوع معين من النشاطات العلمية التي انتعشت في العالم الإسلامي آنذاك، وأعنى بها، مجالس المناظرات التي كانت تعقد لامتحان أحد العلماء في علمه بحضرة الخليفة أو أحد الوزراء.

(1) عيون الأنباء ، ص 258 - 259.

(2) الفهرست ، ص 413.

(3) عيون الأنباء ، ص 209.

(4) نفس المصدر ، ص 209 - 210.

(5) ابن جليل ، الطبقات ، ص 64.

ومن أخبار جبرائيل في هذا النوع المميز من النشاط العلمي ما روى عن صاحب بن العباد أنه عرض له مرض صعب، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاروهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه، فأشار الجميع - على سبيل الأبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه - إلى جبرائيل بن بختيشوع .. فاستدعاه عضد الدولة .. وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم، ورتب لمناظراته إنساناً من أهل الرأي، فقرأ طرفاً من الطب، وسأل جبرائيل عن أشياء من أمر النبض. فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة، وعلل تعليقات لم يكن في الجماعة من سمع بها، وأورد شكوكاً ملاحاً وحلها، فلم يكن في الحضور إلا أكرمه وعظمه، وخلع عليه صاحب خلعاً حسنة، وسأله أن يعمل له كناشاً يختص بذكر الأمراض التي تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها. فعمل كناشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الرأس إلى القدم حسبما أمره صاحب به وحمله إليه، فحسن موقعه عنده ووصله بشيء قيمته ألف دينار، وكان يقول دائماً: "صنفت مائتي ورقة أخذت عنها ألف دينار"⁽¹⁾.

وهاك تَضلع علمي أفضع عرف به جبرائيل، فقد بلغ به العلم حداً إلى الدرجة التي معها كان يناظر، ويجادل لا فرداً واحداً، بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم إلى عشرة. فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع في بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه، وفيهم داوود ابن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم فقال داوود بن سرافيون: ما في الدنيا أحق ممن يشرب الماء عند الانتباه من نومه: فقال جبرائيل: أحق منه من يتضرم نار على كبده فلا يطفئها. فقال غلام: فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 211-212 بتصرف.

فقال له جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاماً مالحاً، فأطلقه له وأمنع مرطوبى المعدة، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونه، فقال الحدث: وقد بقيت الآن واحدة، وهى كيف يفهم العطشان من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح، فضحك جبرائيل، وقال متى عطشت ليلاً فأبرز رجلك من دثارك، فأصبر قليلاً، فإن تريد عطشك فهو من حرارة أو من طعام تحتاج إلى شرب الماء عليه، فأشرب، وإن نقص عطشك، فامسك عن شرب الماء، فإنه بلغم مالح⁽¹⁾.

ولجبرائيل من الكتب: كناشه الكبير الملقب بالكافى. رسالة فى عصب العين . مقالة فى ألم الدماغ بمشاركة فم المعدة والحجاب الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس المسمى ذيافر غما⁽²⁾. الروضة الطبية، نشره بول سباط سنة 1927، وكتابه "مقالة فى العين" الذى رأى سباط مخطوطته فى مكتبة الجراح الخاصة بحلب.

تكاد تكون مؤلفات عائلة بختيشوع غائبة أو مفقودة، ومن أحسن السبل التى تساعد على الوقوف على نصوص منها "حاوى" الرازى، فلقد اقتبس الرازى من مؤلفات العائلة كثير من النصوص، ودونها منسوبة إلى أصحابها فى موسوعته الأهم، الحاوى، ومنها ما يلى⁽³⁾:

جورجس، اعتمد فى الفالج على النفث كل أسبوع بالقوقايا وجوارش البلاذر كل يوم، وإيارج ترمس فيكون هذا للنفث، وذلك لتبديل المزاج فإنك لا تلبث إلا مديدة حتى يصلح مع المسح بدهن القسط،

(1) القفطى، الأخبار، ص 101.

(2) عيون الأنباء، ص 214.

(3) خالد حربى، أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (6) آل بختيشوع، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010، ص 11.

فإن كانت الحواس مع الفالج مظلمة فمل إلى الغرورو والسعوط،
وامرخ الهامة بدهن القسط، ولطف الأغذية، واجعل الشراب ماء العسل،
وخمرا عتيقاً.

الداء الذى يسمى أم الصبيان إنما هو تشنج يعرض مع حمى
محرقة يابسة قشفة، ويكون البول مع ذلك أبيض. والصغار يصلون [إليه]
أكثر لרטوبة عصبهم، ومن جاوز سبع سنين ثم حدث عليه منه شئ قوى
لم يغلب منه، فعليك بالآبزن وحلب اللبن.

الداء الذى يسمى أم الصبيان إنما هو تشنج يعرض مع حمى
محرقة يابسة قشفة، ويكون البول مع ذلك أبيض. والصغار يصلون [إليه]
أكثر لרטوبة عصبهم، ومن جاوز سبع سنين ثم حدث عليه منه شئ قوى
لم يغلب منه، فعليك بالآبزن وحلب اللبن على الرأس والسعوط بدهن الورد
والقرع والبنفسج ولبن جارية، ولا تفارق الهامة الدهن واللبن ويضمد خرز
الصلب كله والعنق بالخطمى، ودهن بنفسج، ودقيق بزر الكتان يفتر
ويوضع عليه، ومتى برد مرخ بدهن بنفسج مفتر، وأسخن الضماد وأعده
عليه ويسقى، أو تسقى المرضعة ما تسقى فى الأمراض الحادة وليكن
فى موضع فيه سرداب أو ما يعدله فى البرد والرطوبة. وإن كان الصداع
يخف ويهيج ويكثر بعقب التخم والشراب، ويهيج أكثر ذلك بالغدوات
والأيام الباردة، والجشاء فاسد وبقيى بلغما ومرة فالآفة من المعدة،
وإن كان دائماً وكثير السيالان من مجارى الدماغ، وكان فى العين ظلمة
أو دمة، وكثرة النوم، والكسل، فإن ذلك خاص بالدماغ، وعلاجها جميعاً
التلطيف والإسهال بحب الصبر، والسعوط بمرارة الكركى والثليثا
والمومياء، ويضمد الصدغان بضماد المرزنجوش، وورق الغار
والشبت ونحوه فعالجه بهذا العلاج ثلاثة أيام، فهذا علاج الصداع الذى
مع ثقل وبرد.

بختيشوع: ضماد نافع لوجع العين المفرد، صفار بيض مسلوق ودهن ورد، وزعفران، وحماما يضمدا به فيسكن الوجع الشديد جداً.

يجب أن لقط السبل، مضغ ملح وكمون وقطر فيه بخرقة، ويضمدا بصفرة البيض، وينبغي أن يحرك العليل عينيه برفق إلى كل ناحية، لئلا يتشنج وينقبض إلى "جانب واحد" ويكحل من غد بالأقرا ماطيقان الأكبر، ثم بعد ذلك بالأشياف.

ينفع من العشاء فصد القيغال، ثم فصد الآماق والإسهال والحقن الحادة، ثم الحجامه على القفاء، والعلق على الأصداغ، والأغذية اللطيفة السريعة الهضم، والأدوية المعطسة في آخر الأمر، والقيء على الريق، والأكحال الجالية بعد هذه الأشياء.

إن الانتشار من ضربة، وهذا يعمل بخاصيته وينفعه الورد الرطب واليابس، والصندل، والفلقل، والقرنفل، والنيلوفر، وورق الخلاف نافع جداً، ورهرته، فإذا سكتت الحدة فدقيق الباقل بالشراب يعجن ويوضع عليه، وإنه نافع للانتشار.

إن حشى بالأس ناصور العين أبرأه: الجوز الفج يحشى به ناصور العين ببرئه إن شاء الله.

جبرائيل يشدد ويجلو ويطيب، دقيق شعير وملح عجين بالسوية يلت بعسل ويعجن بمطبوخ ويحاني وقطران شامى ويخبز في تنور على آجرة حتى يحرق ويسحق ويلقى عليه وزن عشرين درهماً كزبارك، وسعد وفوفل أربعة دراهم، زنجبيل أربعة دراهم ويستعمل، ويسكن الضرس المأكول أن يحشوه بأفيون أو فلونيا.

بختيشوع: يجعل في الأكال حلتيت يسكن من ساعته ويجعل فيه موم لئلا ينحل وكذلك الجاوشير.

جورجس: الورم فى الحلق إما من ورم، يظن صاحبه أن فمه مملوؤة خمراً عتيقاً أو من صفراء، ويظن أن فى حلقه خلا حاذقاً، أو من بلغم ويظن أن فى فمه ملحاً أو بورقاً ولا يكون من المرة السوداء <حو> لا يعرض بسرعة لكنه يجئ أولاً فأولاً.

بختيشوع للسل العتيق وللحذبة وهو أجود شئ له: يطبخ له كل يوم سرطان مع ماء الشعير، وطعامه مح بيض وأسفيداج لين بشحم دجاج ودهن لوز ويجلس فى الآبزن بعد الطعام قليلاً لا يطيل وليمرخ بعد بدهن بنفسج.

جبريل: جربت للفواق الذى بالمبطون من خلاء: شخزنايا بماء بارد فوجدته نافعاً، والقرع أيضاً ينفع، والصبر على العطش يقطعه، وينفع من الفواق الذى من اختلاف واستفراغ: لعاب بزرقطونا وماء الصمغ العربى وبزركتان وبزر مر ونحوها يسقى مرات بالنهار ويحل صمغ ثلاثة دراهم فى ماء حار ويسقى منه.

بختيشوع: الكرسة إذا قليت وطحنت وأخذ منها كالجوزة معجونة بعسل نفعت من الهزال، وماء لسان الحمل نافع لمن غلب على مزاجه اليبس، وكذلك السمك الطرى والقرع والسويق وخاصة فى الصيف.

جورجس: إذا كان الوجع فى العانة فإنه قولنج، وإذا كان فى ناحية الظهر فإنه وجع الكلى.

ضمد نافع من القولنج الشديد: متخذ بأفيون وخبز ولبن وزعفران، وإذا أشند القيئ فاسقه رب الرمان بالنعنع.

حقنة نافعة من السحج الطرى، صفار ثلاث بيضات غير مسلوقة تسحق فى هاون نظيف مع أوقية دهن ورد خام ونصف درهم مرداسنج ودرهم ونصف اسفيداج، ثم يفتر <المجموع> ويحقن <به>.

جبريل: دواء خاص بالاختلاف الكائن عن الكبد الشبيه بماء اللحم، ورد صندل، سعد، قصب الزريرة أجزاء سواء يعجن بماء أطراف الآس أو بربر الحصرم وتضمّد به الكبد ويسقى رب الريباس ورب السلق، وأقراص الزرانيخ تنفع من الخلفة التي تكون من أجل البواسير وكل خلفة عتيقة.

جورجس: اسق العليل في الحبن الزقي لبن الإبل مع أبوالها، رطلين لبن وأوقية من بولها ويتمشى قليلاً، ثم ينام وزده حتى يبلغ ثمانية أرطال فإن رأيت أنه يمشيه فلا ترد على أوقية بول، فإن لم يسهله فلا تسقه فإنه غير ملائم له، واخلط به إهليلجاً وسكراً فإن أمكن أن يأكل كل يوم مرتين فذلك، وإلا فليأكل خبزاً مثروداً في شراب لطيف أو ماء ولحم دجاج، إن أكل لحماً لضعفه أعطه يوماً دراجاً ويوماً خبزاً ومأقاً يابساً قد أنقع بطلاء ممزوج، فإذا سقيته أسبوعين ونفض الماء كله فأكوه على البطن ولا تؤخره أكثر من عشرة أيام لئلا يقبل بعد ذلك الماء.

والحبن يعرض إما ليرقان كبدي حدث أو حميات طويلة دامت أو لكثرة شرب الماء البارد أو لكثرة التخم، فالكي ينفع اللحمى وربما نفع الزقي.

بختيشوع: أقراص تسمى العجلانية نافعة جداً من الاستسقاء: لحاء عروق شبرم هليلج أصفر بالسوية ينخل <المجموع> بحريرة ويعجن بماء الهندباء ويوضع في صلابة ويقرص من دائق ويسقى كل يوم قرصة مع درهمي سكر أبيض.

جبريل: من أجود ما وجدنا للطحال أن يسقى وزن خمسين درهماً من بزر الفنجنكشت وثلاثين درهماً من قشور أصل الكبر ينقع بخل تقيف أسبوعاً حو > يجدد ذلك كل يوم ويجفف في الظل، ثم يسحق ويسقى كل يوم ثلاثة دراهم بسكنجبين مغلي فإنه أجود شيء عملناه للطحال.

جورجس: إذا كثرت الحرارة والدم فى القلب كثر الغشى،
فعالجه بالفصد والإسهال والأغذية اللطيفة المطفئة وماء الشعير ونحوه،
وإن كان فيه سوء مزاج بارد فإنه يجمد النبض، فعالجه بدواء المسك،
وجوارش العنبر، وجوارش كسرى جيد بالغ وهو أفضلها، ودواء قباد
الملك والحمام والطيب والشراب الريحانى.

بختيشوع: الهندباء متى دق < حو > ضمد به القلب نفع من الخفقان،
وكذلك الفودنج والسنبل إذا شرب نفع من الخفقان.

جورجس: علامات ضعف الكبد قلة الشهوة وتغير اللون
إلى الخضرة والصفرة والبياض والقيئ المرى ويبس اللسان وسواده ووجع
فى الأضلاع اليمنى والتراقى مع سعلة وبياض الشفة ومرارة الفم وتهيج
الوجه وينفع ضماد الاصطماخيون إذا برد الكبد برداً شديداً، وضماد
الصندلين إذا كان حاراً، والهندباء وخيارشنبير وعنب الثعلب للحارة،
وماء الأصول ودواء اللك للبرودة وهو أحمر.

نقد وتقييم :

بعد هذه الجولة السريعة الموجزة التى أشارت الى بعض أعضاء
أشهر جماعات ومدارس عصر الترجمة ، يمكن أن نضع الصورة النهائية
لهذا الموضوع فى نقاط محددة فيما يلى :

شهد المجتمع الإسلامى إبان عصر الترجمة الرسمى وجود
جماعات ومدارس علمية أساسها الأفراد . فلقد رأينا جماعة ومدرسة
حنين بن اسحق بأعضائها الذين يشكلون أساس هذه الجماعة وتلك المدرسة
(حنين - ابنه اسحق - حبيش بن الأعسم ... وغيرهم) وجماعة
ومدرسة ثابت بن قرّة بأعضائها (ثابت - ابنه سنان - عيسى بن أسيد
النصرانى) وجماعة ومدرسة أسرة بختيشوع بأعضائها (جورجيس -
بختيشوع - جبرائيل) . وقد رأينا كيف لعبت تلك الجماعات والمدارس

العلمية دوراً بارزاً وملموساً في نقل كثير من علوم الأمم الأخرى الى العالم الإسلامي .

إن أهمية هذه المدارس والجماعات إنما تقاس أو تحدد بمقدار الناتج العلمي لعمل الجماعة والمدرسة ككل ، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة . وأعمال جماعات ومدارس الترجمة التي تناولناها إنما تمثل النصيب الأكبر من حركة الترجمة ككل ، وذلك بفضل العمل الجماعي الذي يأتي انتاجه دائماً أكبر بكثير من إنتاج الجهود الفردية .

وفي البنية الداخلية لكل جماعة ومدرسة وجدنا - بالإضافة الى سيادة مبدأ التعاون بين الأفراد - إن أهم وأخطر الأعضاء هو رئيس المدرسة، وذلك إنما يرجع الى مسئوليته عن المدرسة كلها، فيقوم - فضلاً عما كلف به نفسه من ترجمة وتأليف - بالإشراف والتوجيه ، ومراجعة أعمال أفراد المدرسة . فحنين بن اسحق مثلاً الذي ترجم لجالينوس وحده ما يقرب من أثنين وتسعين مصنفاً باللغتين السريانية والعربية ، وخمسة عشر كتاباً لأبقراط بتفسير جالينوس ، فضلاً عن مؤلفاته الشخصية والتي تبلغ مائة مؤلف تبعاً لصاحب العيون⁽¹⁾ تبحث في فروع المعرفة المختلفة وتدور في الأغلب حول الطب ، والفلسفة ، والمنطق ، والتاريخ ، والديانات بوجه عام ، فهذا الكم الضخم من الأعمال - مع الأخذ في الاعتبار مبالغة ابن أبي أصيبعة - لم يمنع حنين بن اسحق كرئيس لمدرسته من مباشرة أعمال أعضاء المدرسة ، بل ومراجعة وإصلاح بعضها . فقد أصلح لأبنة اسحق ترجمة أصطفن بن بسيل لكتاب علل النفس (لجالينوس) ، وأصلح ترجمة حبيش لكتاب منافع الأعضاء (لجالينوس) لإسقاط حبيش سبع عشرة مقالة من الكتاب، وأصلح أيضاً كتاب حيلة البرؤ الذي نقله حبيش بأكمله.

(1) انظر ثبت هذه المؤلفات في ابن أبي أصيبعة ، ص 255 وبعدها.

ومن الجدير بالأعتبار أن بعض الجماعات والمدارس قد ضمت أعضاء من جماعات ومدارس أخرى ، أو أفراداً لا ينتمون الى مدارس بالمعنى الواسع لمفهوم المدرسة . ومن ذلك أن رئيس " مدرسة حنين بن اسحق " وهو حنين قد تعلم على ، واشتغل مع يوحنا بن ماسويه (ت 243 هـ / 857 م) وكان الأخير قد طرد حنيناً في بداية الأمر من مجلسه زاعماً أنه لا يصلح للعلم. ويذكر صاحب العيون⁽¹⁾ أنه بعد اختفاء حنين عن يوحنا بن ماسويه لمدة عامين لم يسمع فيهما الثاني أى شئ عن الأول ، حدث أن وقع في يد يوحنا بعض أعمال حنين المترجمة التي ترجمها وهو في صحبة جبرائيل بن بختيشوع ، فما أن رآها يوحنا حتى أبدى تعجبه وقال لحاملها (وهو يوسف بن إبراهيم) : أترى المسيح أوحى في دهرنا هذا الى أحد ؟ فقال يوسف : ما أوحى في هذا الدهر ولا في غيره الى أحد ، ولا كان المسيح إلا أحد من يوحى إليه . واستطرد يوسف قائلاً : هذا إخراج حنين بن إسحق الذي طرده من منزلك . فحلف بأن ما قاله له محال . ثم صدق القول بعد ذلك وأفضل عليه إفضالاً كثيراً .. فاشتغل عليه حنين بصناعة الطب ، ونقل له كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس ، بعضها الى اللغة السريانية ، وبعضها الى العربية .

وهنا نجد حنين بن اسحق قد طبق مبدءاً من أهم المبادئ التي تقوم بين الأفراد والجماعات والمدارس ، وهو مبدأ التنافس " Competition " حيث جمع بينه وبين يوحنا بن ماسويه طبيعة مجتمعية واحدة ، وإطار ثقافي وأيديولوجي واحد ، وهذه الأمور من أبرز المستويات التي تعمل على تفسير السلوك التنافسي. كما يقترب حنين هنا من مفهوم الجيل الثوري الذي نادى به توماس كون في القرن العشرين .

(1) عيون الأنباء ، ص 259.

وكذلك تعلم رئيس الجماعة والمدرسة الثانية " ثابت بن قرّة " على محمد بن موسى بن شاكر ، ثم تكونت مدرسته من أعضائها المذكورين . أما مدرسة أسرة بختيشوع ، فقد سبق أن ذكرنا أن حنيناً بن اسحق قد تعلم على أحد أفرادها البارزين وهو بختيشوع ونقل له كتباً كثيرة من كتب جالبنوس الى اللغة السريانية والعربية .

ومثل هذه الملاحظات التي وقفنا عليها في تناولنا لجماعات ومدارس الترجمة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على مدى التواصل العلمي بين أفراد الجماعات والمدارس العلمية المختلفة ، وهذه حقيقة علمية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند الحديث عن النهضة العلمية التي شهدتها المجتمع الإسلامي في القرون من الثالث إلى السادس للهجرة .

وبالبحث عن الهدف المشترك الذي يسعى الأعضاء الى تحقيقه من خلال انتمائهم الى الجماعات والمدارس العلمية ، وجدنا أن معظم أعضاء هذه الجماعات وتلك المدارس قد انتموا اليها رغبة في العلم الذي خلع على أهله في ذلك العصر إجلالاً وتوقيراً من العامة فضلاً عن الخاصة . وقد عُرف معظم خلفاء بني العباسي - لاسيما المأمون - بحبهم للعلم وأهله ، وتقريبهم للعلماء هؤلاء الذين رغبوا - الى جانب شغفهم بالعلم - في عطايا الخلفاء والوزراء وهباتهم . وقد روى أن المأمون كان يعطي حنين بن اسحق وزن ما يترجمه ذهباً . وقد بلغ ما حصله بختيشوع بن جويريس من وراء الاشتغال بالعلم حداً الى درجة مباراة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والتفسيح في النفقات مبلغاً يفوق الوصف . وها هو الخليفة "المعتضد" يصرح بخطئه حين وضع يده في يد " ثابت بن قرّة " ، وعلل ذلك بقوله : " إن العلم يعلو ولا يعلو عليه " . فأى تبجيل وتوقير ورفعة منزلة للعلماء أكثر من ذلك ؟!

أما عن نمط عضوية الأفراد داخل المدرسة ، فلم نجد أيا من النصوص التي تشير الى أن أحد الأعضاء قد انتمى إجباريا الى مدرسته ، بل على العكس وجدنا أن نمط العضوية كان نابعاً من رغبة الأعضاء في الانتماء الى المدرسة . وقد ساد بين أعضاء المدارس نظم من العلاقات قائمة على التعاون والمحبة تربطهم بعضهم ببعض من أجل تحقيق أهداف المدرسة ككل .

وإذا كانت الظروف المجتمعية قد ساعدت على ازدهار معظم الجماعات والمدارس العلمية ، فإنها نفسها كانت بمثابة معوقات أثرت في نشاط بعض الجماعات والمدارس في فترات معينة . ففي الوقت الذي نجد فيه الخليفة المأمون يشجع العلماء ويقربهم من بلاطه ، نجد المتوكل يعتمد إهانة بعض العلماء ويعمل على إذلالهم . وقد حدث ذلك مع رئيس مدرسة الترجمة الأولى "حنين بن اسحق" الذي نال إذلال المتوكل له بحبسه وضربه ومنعه من مزاولة نشاطه العلمي ، وكان ذلك بسبب مكيدة دبرها له الحاسدون والجاحدون عليه من أعدائه . يقول حنين : " أنه لحقني من أعدائي ومضطهدي الكافرين بنعمتي الجاحدين لحقي ، الظالمين لي ، المعتدين عليّ من المحن والمصائب والشرور ما منعني من النوم وأسهر عيني ، وأشغلني عن مهماتي"(1) .

ومع أن بختشيوع بن جورجيس قد بلغ منزلة رفيعة في عهد المتوكل ، إلا أنه قد نال سخط وغضب هذا الخليفة ، فقبض عليه ونقاه الى صحراء البحرين(2) .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحوادث والنكبات من أشد المؤثرات

(1) أنظر تفاصيل محنة حنين ونكبته في ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 263 وبعدها .

(2) راجع ، تاريخ الطبري 5 / 327 .

السيئة التي تثبط همة العالم ، الأمر الذي ينعكس على نشاطه العلمي بالإجمال . ولكن لحسن الحظ أن النكبات والعثرات التي تعرضت لها بعض المدارس العلمية لم تستمر طويلاً ، وعاد العلماء المنكوبين الى مزاوله نشاطهم العلمي .

وإذا كان من أخص خصائص العلماء تميزهم بصفات وشيم متعارف عليها على مر العصور ، فإن جماعة ومدرسة حنين بن اسحق قد تمسكت بالمبادئ والتقاليد العلمية النبيلة . فهي هو رئيس المدرسة يقوم بالتضحية بحياته على أن يركب دواء يقتل به إنسان حتى ولو كان عدو له⁽¹⁾.

كذلك ذكر ابن أبي أصيبعة⁽²⁾ أن جنس جورجس وولده كانوا أجمل أهل زمانهم بما خصهم الله به من شرف النفوس ، ونبيل الهمم ، ومن البر والمعروف والأفضال والصدقات ، وتفقد المرضى من الفقراء والمساكين ،

(1) يذكر ابن العبري أن المأمون قال لحنين : أريد أن تصف لي دواء يقتل عدواً نريد قتله ، وليس يمكن إشهار هذا ونريده سراً ، قال حنين : ما تعلمت غير الأدوية النافعة ، ولا علمت أن أمير المؤمنين يطلب مني غيرها ، فإن أحب أن أمضي وأتعلم فعلت : فقال هذا شيء يطول بنا . ثم رغبه وهدده وحبسه في بعض القلاع سنة ، ثم أحضره وأعاد عليه القول ، وأحضر سيفاً ونطعاً . فقال حنين : قد قلت لأمر المؤمنين ما فيه الكفاية . قال الخليفة : فأنتى أقتلك . قال حنين : لي رب يأخذ لي حقي غداً في الموقف الأعظم . فتبسم المأمون وقال له : طب نفساً فإننا أردنا امتحانك والطمأنينة اليك . فقبل حنين الأرض وشكر له . فقال الخليفة : ما الذي منعك من الإجابة مع ما رأيته من صدق من الأمر منا في الحاليين . قال حنين : شينان هما ، الدين والصناعة . أما الدين فإنه يأمرنا باصطناع الجميل مع أعدائنا ، فكيف ظنك بالأصدقاء . وأما الصناعة فإنها موضوعة لنفع أبناء الجنس ومقصورة على معالجتهم ، ومع هذا فقد جعل في رقاب الأطباء عهد يؤكد بإيمان مغلظة أن لا يعطوا دواء قتالاً لأحد . فقال الخليفة : إنهما شرعان جليان (تاريخ مختصر الدول) ص 251 - 252 .

(2) عيون الأنباء، ص 198.

والأخذ بأيدي المنكوبين على ما يتجاوز الصفة والشرح .
من كل ما سبق ننتهي الى أن جماعاتا ومدارس الترجمة التي
شهدها المجتمع العلمي الإسلامي إبان نهضته العلمية ، كانت بمثابة جسر
عبور المسلمين الى علوم ومعارف الآخر ، الأمر الذي ساعد على التطور
والإبداع في بنية العلوم العربية الإسلامية فيما بعد .

الفصل الثانى

بيت الحكمة وأثره فى بنية المجتمع
العلمى

sharif mahmoud

تكاد تتفق معظم الكتابات القديمة والحديثة على أن المأمون هو الذى أنشأ " بيت الحكمة " فى بغداد . لكن هناك بعض الكتابات والآراء التى ترجح أن الذى خطط ووضع أساس تلك الدار هو هارون الرشيد، ثم اتسعت بعد ذلك فى عهد المأمون . وكلا الرأيين صواب لأن وضع الأساس غير الاكتمال . وكلتا المرحلتين يكملان بعضهما بعضا ، فلا نضج بلا تكوين ، كما لا شباب بلا طفولة . إذن فنحن نزعم مقدما أن الرشيد هو الذى بدأ إنشاء بيت الحكمة ، إذن علينا أن نبحث عن المبررات الدالة على وجود " دار الحكمة " فى زمن الرشيد . ثم نحاول التعرف على الخطوات التى قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصورة التى عرف بها فى التاريخ . وكذلك أنواع النشاطات العلمية التى وجدت فى بيت الحكمة ، والأسس التى قامت عليها مثل هذه النشاطات . وأخيراً نبحث عن أثر بيت الحكمة فى إيجاد نماذج مماثلة فى الأقطار الإسلامية المختلفة وأثر كل ذلك على التواصل بين المسلمين والآخر فى المجال العلمي .

مدخل:

من الغريب أن بيت الحكمة محوط بغموض شديد ، لم يعثر الباحثون عنه إلا على نتف قليلة ، فهل كان مكتبة فقط ، أو مكتبة ، ومعهداً ، ومرصداً ؟ وأين كان مكانه ؟ وهل أنشأه الرشيد أم المأمون ؟ وما نظامه وماذا يقوم به من أعمال ؟ كل هذه الأسئلة ونحوها من العسير الإجابة عنها ، ولم يصل الى أيدينا ما نستطيع أن نتخذ منه جواباً شافياً . أما الأسم ، فأحياناً يستعمل العلماء أسم بيت الحكمة ، كابن النديم والقفطي ، وأحياناً خزانة الحكمة كياقوت ، فالخزانة كلمة معروفة وهى أسم الموضع الذى يخزن فيه الشئ ، وفى القرآن الكريم : " وما من شئ إلا عندنا خزائنه .. " (1) " ولا أقول لكم عندى خزائن الله .. " (2) فاستعملوه للدلالة على المكان الذى حفظت فيه الكتب . وأما البيت فاستعملوه فى الدار وأطلقوه على حوانيت التجار ، والمواضع المباحة التى تباع فيها الأشياء ، ويبيح أهلها دخولها ، وقد أطلقوا فى هذا العصر بيت المال على المكان الذى يحفظ فيه مال الدولة ، فلا يبعد أن يكونوا أطلقوا كذلك " بيت الحكمة " على المكان الذى حفظت فيه الكتب . وأما كلمة " الحكمة " فقد استعملوها فيما يرادف " فلسفة " . فالظاهر أنهم أطلقوا خزانة الحكمة وبيت الحكمة على مكان المجموعة من هذه الكتب ، لأن كلها أو أكثرها ليست من الكتب الدينية ، بل من الكتب التى عني بنقلها عن الأمم الأخرى ، وأكثر هذه الكتب فلسفة أو حكمة ، وإن كان فيها شئ من التحف والآثار ، فإبن النديم يذكر أنه نقل من خزانة المأمون الخط الحبشي (3).

(1) الحجر 21 .

(2) هود 31 .

(3) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، 61/2 ، 63 - 64 .

بيت الحكمة من الرشيد الى المأمون :

سبقت الإشارة الى أن حركة الترجمة من اللغات الأخرى الى العربية قد زادت في عهد الرشيد عن الفترة التي ابتدأت فيها بواكيرها الأولى على يد خالد بن يزيد . وكان الرشيد أكثر إقبالاً على الحركة العلمية من المنصور ، حيث " بلغت بغداد في عهده درجة لم تصل اليها من قبل ، فأصبحت مركز التجارة وكعبة رجال العلم والأدب" (1). وهارون الرشيد نفسه كان من أفاضل الخلفاء وفصحائهم علمائهم، "يجب الشعر والشعراء ، ويميل الى أهل الأدب والفقه ، ويكره المرآة في الدين" (2). وكان بلاطه يزدان دائماً بمجالس العلم التي كثيراً ما كان يشترك في فاعليتها ، ففي المجلس الذي عقد بين الكسائي والمفضل بحضرته ، بادر الرشيد بافتتاح المجلس وسأل المفضل : كم أسم في سيكفيكم الله ؟ (3). وقد سجل لنا الزجاجي في كتابه "مجالس لعلماء" كثيراً من المجالس العلمية ، ومجالس المناظرات التي عقدت بحضرة الرشيد ، ومنها : مجلس سيبويه مع الكسائي (4) ، ومجلس الكسائي مع الأصمعي (5) ، ومجلس أبي محمد الريدي مع الكسائي (6) ، ومجلس أبي يوسف صاحب أبي حنيفة مع علي بن حمزة (7).

(1) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، دار الجيل بيروت ، ومكتبة النهضة المصرية ، ط الرابعة عشر 1996 ، ج 2 ، 42.

(2) الطبري 16/5 .

(3) الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق ، مجالس العلماء ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، دار الرفاعي بالرياض ، الطبعة الثانية 1403 هـ ، ص 30 .

(4) الزجاجي ، ص 9 .

(5) الزجاجي ، ص 35 .

(6) الزجاجي ، ص 235 .

(7) الزجاجي ، ص 259 .

وفى تعبير دقيق جامع يصف الجو العلمى الذى امتاز به بلاط هارون الرشيد يقول ابن طباطبا إنه " لن يجتمع على باب خليفة من العلماء والشعراء والفقهاء والقراء والقضاة والكتاب ... ما أجتَمع على باب الرشيد "(1).

أما بالنسبة لحركة الترجمة ، فإننا نرجح أن معظم التراجمة كانوا يقومون بأعمالهم فى منازلهم ، بخلاف الفقهاء وعلماء الدين الذين وجدوا فى المساجد دورا للعلم الى جانب دورهم الحقيقية أيضا . ومع اقتصار طبيعة الدراسة فى المساجد فى تلك الفترة على علوم الدين وعلوم اللغة ، فإنه يصعب أن نجد أحد التراجمة السريان يقوم بنقل المنطق الأرسطى مثلا وهو يستند الى اسطوانة من اسطوانات المسجد ، ومجاور لأسطوانة أخرى تشهد محاضرة فى الفقه الحنبلى مثلا !

إذن قام التراجمة بأعمال الترجمة فى دورهم ، أو على أقل تقدير فى أماكن خاصة بهم كأن تكون زاوية فى قصر الخليفة ، أو أحد الوزراء ، أو الأمراء . ومن هنا شرع الرشيد فى إنشاء " دار الحكمة " لتكون أول دار عامة تجمع شتات العلماء ، وتجرى عليهم الأرزاق .

ومن الإشارات الدالة على وجود " دار الحكمة " فى عهد الرشيد ، ما ذكره ابن النديم فى أثناء ترجمته لأبى سهل الفضل بن نوبخت ، حيث قال: " فارسى الأصل .. وكان فى خزانة الحكمة لهارون الرشيد . ولهذا الرجل نقل من الفارسي الى العربى ومُعَوَّلَه فى علمه على كتب الفرس "(2). وفى موضع آخر من الفهرست يشير ابن النديم الى بيت الحكمة الرشيدى، ثم المأمونى، وذلك فى حديثه عن علان الشعبى والذى قال فيه:

(1) ابن طباطبا ، الفخرى ، ص 166 - 168 نقلا عن حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ص 53.

(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص 382 .

" أصله من الفرس وكان راوية عارفاً بالأنساب والمثالب والمنافرات، منقطعاً الى البرامكة، وينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة" (1).

إن مثل هذه الإشارات - بالإضافة الى اهتمام الرشيد بالعلم وحب العلماء - إنما تدلنا بوجه من الوجوه على أن بيت الحكمة وجد في عهد هارون الرشيد ككيان علمي قائم بالفعل (2) تجري فيه بعض الأنشطة العلمية المختلفة لاسيما النسخ والترجمة .

أما عن مكونات " بيت الحكمة " كبناء ، فإن أصحاب مرجع متخصص في تاريخ العراق بصفة عامة ، وتاريخ بغداد بصفة خاصة يذهبون الى أن بيت الحكمة في عهد الرشيد قد تكون من بناية كبيرة فيها عدد من القاعات والحجرات الواسعة موزعة في أقسام الدار، وتضم مجموعة من خزائن الكتب ، في كل خزانة مجموعة من الأسفار العلمية الخاصة بعلم من العلوم ، ورتب الرشيد فيه عدداً من المترجمين ومن معاونهم من النساخ والخزان، والمجلدين، والوراقين، فكان من المترجمين فيه أبو سهل الفضل بن نوبخت الذي عني بالنقل من الفارسية (3) ومن النساخ علان الشعوبي (4). وفي عصر المأمون اكتمل البناء واتسعت الدار

(1) ابن النديم ، الفهرست ، ص 153 - 154 .

(2) D. E. T. J. Sourdell., La Civilisation Del. Islam Classique. Paris 1950, p. 52.

(3) صالح أحمد العلي، وآخرون، العراق في التاريخ ، طبعة بغداد 1983 ص 475.

(4) تذكر بعض المراجع القديمة والحديثة خطأ أن يوحنا بن ماسويه تولى ترجمة الكتب الطبية القديمة التي جلبت من أنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم لهارون الرشيد ، وذلك استناداً الى ما انفرد به ابن جلجل عن سائر كتب التراجم، حيث قال في ترجمة يوحنا بن ماسويه: " مسيحي المذهب ، سرياني ، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية مما وجد بأنقرة وعمورية وبلاد الروم حين سبهاها المسلمون " (طبقات الأطباء والحكماء ، ص 65) .
والحقيقة أن يوحنا بن ماسويه دخل بغداد في زمن المأمون وصار طبيباً وليس للرشيد ، =

نظراً للشغف العلمى والاتجاه العقلى الذى عرف به المأمون . ولذلك نراه يبذل كل ما فى وسعه لاقتناء نفائس الكتب المعروفة وقتئذ . ومن ذلك أنه كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، فكتب إليه يسأله الإذن فى إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسلما صاحب " بيت الحكمة " وغيرهم ، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله ، فنقل . وقد قيل أن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلاد الروم⁽¹⁾.

ويستنتج من هذا أن المأمون أرسل بعثة الى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية ، وأنه كان من بين أفراد البعثة صاحب بيت الحكمة ، وهو سُلْمٌ - ومعروف أنه كان فى القسطنطينية مكتبة كبيرة أنشئت سنة 336 م ، وعنى بعض الملوك بتوسيعها حتى بلغ ما فيها نحو مائة ألف مجلد ، وأحرق بعضهم بعض ما فيها من الكتب الدينية انتصاراً لمذهبه الدينى ، ولكنها جددت بعده ، واتسع نطاقها فكانت فى عصر المأمون زاخرة بالكتب - ، كما يستنتج أن سلما وسهل بن هارون كانا مشرفين على الخزانة ، إما متعاصران ، ولكل دائرة اختصاص ، أو متعاقبان . ويظهر أيضاً أن " بيت الحكمة " كان مجموعة خزائن ،

=والمأمون هو الذى قلده أمانة الترجمة . كما أن فتح أنقرة وعمورية كان فى زمن المعتصم بالله سنة 223 هـ ، ولم يكن فى عصر الرشيد كما ذكر ابن جلجل (د. ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحق ، العصر الذهبى للترجمة ، ص 42) . وقد تناقلت بعض المراجع القديمة والحديثة خطأ ابن جلجل هذا ، ومنها : عيون الأنبياء لابن أبى أصيبعة ص 24 ، تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص 227 ، ضحى الإسلام لأحمد أمين 2 / 62 ، العراق فى التاريخ لصالح العلى وآخرين ص 476 ، الصلة بين علم الكلام والفلسفة لعباس سليمان ص 24 .

(1) الفهرست 339 .

كل مجموعة من الكتب خزانة ، وأن سهل بن هارون كان مشرفاً على القسم الذي أحضرته بعثة القسطنطينية، كذلك يغلب الظن على أن كتب الرشيد قد أفردت في خزانة ، وكتب المأمون قد أفردت في أخرى، فإين النديم يستعمل أحياناً خزانة المأمون وأحياناً أخرى خزانة الرشيد⁽¹⁾.
أوجه النشاط العلمي في بيت الحكمة

وعلى كل فإن " بيت الحكمة " يعتبر أول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الإسلامي ، ولعله أول جمعية إسلامية يجتمع فيها العلماء للبحث والدرس ، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها⁽²⁾. وليس من المغالاة في شيء أن نقول أن هذه المؤسسة قد لعبت دوراً هاماً في نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامي، فقد قامت هذه المؤسسة التي ضمت علماء من المسيحيين، واليهود، والمسلمين على الاهتمام " بالمعارف الأجنبية " من علوم وفلسفة اليونان، ومؤلفات جالينوس ، وهيبوقراطيس ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والشارحيين من أمثال الإسكندر الأفروديسي ، وثيمستيس ، ويوحنا الفيلوبوني⁽³⁾ (يحيى النحوي). وفي " تاريخ كمبريدج للإسلام " في الجزء الذي تناول المجتمع الإسلامي والحضارة ، والذي نشره الأساتذة هولت ، لامبتون ، برنارد لويس ، نجد التأكيد على أن بيت الحكمة لعب دوراً هاماً في نقل العلوم القديمة إلى العالم الإسلامي⁽⁴⁾.

لكن ثمة تساؤل هام يطرح نفسه هنا ، مؤداه : ما الأقسام التي

(1) ضحى الإسلام 2 / 63 .

(2) د. عبد الحليم منتصر ، مرجع سابق ، ص 59 .

(3) حيدر بامات، اسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية ، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية (د . ت) ، ص 78 - 79 .

(4) The Cambridge History Of Islam Op . Cit, p . 748.

احتواها بيت الحكمة ؟ ولعل أهمية هذا التساؤل تأتي من اختلاف الآراء حول الإجابة عليه .

ويمكن لنا أن نقدم تصور لأقسام بيت الحكمة بناء على ما توافر لنا من النصوص ، فمن المؤكد أنه ضم الى جانب المكتبة أو خزانة الكتب الكبيرة ، قسماً خاصاً للترجمة ، ولكن هذا التأكيد لا نستطيع أن نعممه بالطبع على بقية أقسام بيت الحكمة المزعومة ، فقد زعم بعض الباحثين⁽¹⁾ أن بيت الحكمة اشتمل الى جانب المكتبة وقسم الترجمة على قاعات للقراءة مزودة بطناقص من الحرير يجلس عليها القراء ، وقاعات كبيرة للمحاضرات ، والمناظرات أشبه بقاعات المحاضرات في مكتباتنا الحديثة، والواقع أن معظم المصادر والمراجع التراثية التي تناولت بيت الحكمة لم تشر من قريب - أو من بعيد الى مثل هذه الأقسام ، فلم يكن بيت الحكمة جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد فلكي كما بالغ البعض في الزعم بأن المأمون قد بناه في بيت الحكمة . فليس هناك أيضاً من النصوص ما يشير صراحة الى ذلك . كما أن الحالة العلمية في عصر المأمون قد اقتصر في مجملها على الترجمة والنقل . ولم يكن معظم علماء المسلمين قد وصلوا الى مرحلة النضج والابتكار الى الدرجة التي تمكنهم من تخطيط وبناء مرصد فلكي . حتى إن الخوارزمي الرياضي والفلكي المشهور ، والذي "كان منقطعاً الى خزانة الحكمة للمأمون"⁽²⁾ لم يشر على الأخير ببناء مرصد فلكي في الخزانة ، حيث أنصبت معظم بحوثه فيها على الحساب والهندسة، وسوف يأتي تفصيل ذلك في موضع لاحق من هذا الكتاب.

والنتيجة التي نخلص اليها من هذه المناقشة أنه كلما قلت

(1) د. خالد الحديدي ، من بيت الحكمة في بغداد الى زاوية القصبي بطنطا ،

دار الوسطانية للنشر ، القاهرة (د . ب) ، ص 28 .

(2) الفهرست 383 .

النصوص الخاصة بموضوع ما ، كثر اختلاف الآراء حول هذا الموضوع. وبناء على ذلك يأتى تصورنا الخاص لبيت الحكمة فيما يلي:

الغالب - بناء على النصوص التى بين أيدينا - أن بيت الحكمة كان مكتبة ملحقة بقصر الخليفة وليست مكاناً خارجياً ، إذ لم ينقل إلينا فى تخطيط بغداد خبر عن بناء خاص للمكتبة ، وقد اعتاد الخلفاء أن يفعلوا هذا فى قصورهم ، فكان فى قصر قرطبة مكتبة ، وفى قصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله مكتبة⁽¹⁾. ولعل مثل هذه المكتبات قد اتخذت نموذج مكتبة بيت الحكمة مثالا يحتذى به نظراً لما حظيت به من شهرة علمية واسعة بين أرجاء العالم الإسلامي .

وقد انقسم " بيت الحكمة " الى قسمين اثنين فقط ، قسم المكتبة ، وقسم الترجمة . ونستطيع أن نؤكد كلامنا هذا من الوقوف على الأعمال العلمية التى شهدتها بيت الحكمة بقسميه فيما يلي :

أما القسم الأول ، أي المكتبة أو " خزانة الكتب " فإن القلقشندي يعتبرها من أعظم ثلاث خزائن للكتب فى الإسلام . والثانية هى خزانة الفاطميين بمصر ، وكانت من أعظم الخزائن ، وأكثرها جمعاً للكتب النفيسة من جميع العلوم ... والثالثة هى خزانة خلفاء بنى أمية بالأندلس ، وكانت من أجل خزائن الكتب أيضاً .

ولقد قام على أمر مكتبة " بيت الحكمة " مجموعة من الأفراد يشغلون وظائف معينة ، وهم : الخازن ، أو أمين المكتبة - الترجمة - النساخ والمجلدون - المناولون . كان الخازن يشرف على الناحية الإدارية فهو يمد المكتبة بالكتب الجديدة ، ويلاحظ دقة الفهارس ، وحسن تنظيمها وشمولها ، وييسر للعاملين عملهم ما استطاع الى ذلك سبيلاً. وعليه

(1) ضحى الإسلام 2 / 64 .

المحافظة على الكتب من الضياع ، والضمن بها على من ليس أهلاً لها ، ولقد أدرك المسلمون في العصور الوسطى أن وظيفة الخازن ليست عملاً إدارياً فحسب ، إنما هي عمل علمي قبل كل شيء وعلى هذا فقد أختير لهذه الوظيفة جماعة من أساطين العلماء ومشاهير الأدباء⁽¹⁾ مثل : سهل بن هارون ، وسعيد بن هارون ، وسلم صاحب بيت الحكمة . فالأول كان حكيماً ، شاعراً متحققاً بخدمة المأمون ، وصاحب خزانة الحكمة ، وله من الكتب عدة منها : كتاب ديوان الرسائل ، كتاب ثلثة وعفرا على مثال كليلة ودمنة ، كتاب النمر والثعلب ، كتاب تدبير الملك والسياسة . وشارك الثاني سهل بن هارون في بيت الحكمة ، وكان بليغاً فصيحاً مترسلاً ، وحكى عنه الجاحظ ، وله من الكتب ، كتاب الحكمة ومنافعها ، وله رسائل مجموعة . وكان سلم مع سهل بن هارون أيضاً في بيت الحكمة ، وله نقول من الفارسي الى العربي⁽²⁾ .

وكانت مكتبة بيت الحكمة لا تحوى كتباً عربية فقط ، ولكنها تحوى على كتب باليونانية ، وكتب بالسريانية ، وكتب باللاتينية ، وكتب ترجمها المترجمون إضافة الى كل الأصول التي كان المأمون يستحضرها من الروم⁽³⁾ . ومع ضخامة عدد الكتب التي احتوتها المكتبة ، إلا أن المسلمين لم يعرفوا الطريقة الحديثة في وضع الكتب على الأرفف ، بل كانوا يضعونها مستلقية الواحد فوق الآخر ذوات القطع الصغير فوق ذوات القطع الكبير وهكذا . وقد ترتب على تنظيم الكتب بهذه الطريقة شيء آخر هو أن عنوان الكتاب واسم مؤلفه لم يكتب على ظهر الكتاب كما

(1) راجع أحمد شلبي ، دراسات في الحضارة الإسلامية ، الجزء الرابع ، تاريخ التربية الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية 1966 ، ص 159 .

(2) الفهرست 174 .

(3) خالد الحديدي ، مرجع سابق ، ص 27 .

هو متبع فى العهد الحاضر ، بل كان المعروف أن يكتب على أطراف الصفحات مجتمعة من أسفل وتجعل رؤوس الأحرف تجاه بدء الكتاب ، فإذا وضعت الكتب بعضها فوق بعض ، جعل الجانب الذى عليه الكتاب من الجهة الخارجية للرف ليواجه الشخص الذى يبحث عن كتاب معين فيسهل فى هذه الحالة أن يعثر على الكتاب الذى يريده . أما الكتب الثمينة أو غير المجلدة فقد كان كل منها يحفظ غالباً فى صندوق مصنوع من الورق المقوى فى الغالب وعلى قدر حجم الكتاب ، ويكتب العنوان واسم المؤلف فى هذه الحال على جانب الصندوق بدلاً من أطراف الورق. وفى دار الكتب المصرية بالقاهرة مجموعة كبيرة منحدره من تلك العصور كُتِبَ العنوان واسم المؤلف على أطراف أوراقها أو على جوانب صناديقها⁽¹⁾.

أما التراجمة ، فكانت أعمالهم فى النقل من اللغات الأخرى الى العربية من أهم الأعمال على الإطلاق فى بيت الحكمة . وقد سبق الحديث عن ذلك⁽²⁾. ومن مفاخر المسلمين أنهم أدركوا فى العصور الوسطى ضرورة أن يكون بالمكتبة قسم للطبع والنشر ، ولم تكن وسائل الطبع الحديثة قد وجدت بعد بطبيعة الحال ، فعينوا بالمكتبات نسخاً عرفوا بالدقة والاتقان وجودة الخط .. وكان على الناسخ أن يلحظ الدقة والاتقان فى عمله ، بحيث لا تدعوه الرغبة فى سرعة الإنجاز أن يحذف فى أثناء الكتابة شيئاً أو أن يسهو عنه ، وعليه أن يتتبع تعليمات مستأجره بملاحظة عدد الأوراق، ونظام الكتابة، وعدد الأسطر فى كل صفحة ولون الحبر وغير ذلك⁽³⁾.

ومع ذلك فقد وصل إلينا كثير من كتب التراث المخطوطة قلما

(1) راجع، أحمد شلبى ، مرجع سابق ص 149 - 150 .

(2) انظر الفصل الخاص بحركة الترجمة من هذا الكتاب.

(3) أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 164 - 165.

تخلو من أخطاء الناسخ ، ويعرف ذلك جيداً محققوا النصوص المخطوطة .
وكان من أشهر نساخ بيت الحكمة " علان الشعوبى " الذى كان ينسخ
للرشييد والمأمون على رأى صاحب الفهرست⁽¹⁾ . وقد اقترنت مهنة النسخ
بعملية أخرى هى التجليد الذى بدأ عند المسلمين بسيطاً ، ولكنه تطور
بسرعة عجيبة حتى أصبح فناً فيه دقة وجمال⁽²⁾ . ومن مجلدى هذا العصر
نذكر ابن أبى حريش الذى كان يجلد فى خزانة الحكمة للمأمون⁽³⁾ .

تلك هى أهم أقسام " بيت الحكمة " قسم المكتبة ، وقسم الترجمة .
وقد وقفنا على الأعمال التى كانت تجرى فى هذين القسمين من تخزين
للكتب بطريقة معينة ، ونسخ وتجليد وقراءة ومطالعة ، وبحث فى قاعات
المكتبة، الى العكوف على ترجمة ونقل علوم ومعارف الأمم الأخرى فى
قسم الترجمة بمعرفة حذاق الترجمة فى ذلك العصر .

وقد انتشرت المكتبات العامة فى معظم أقطار العالم الإسلامى بعد
إنشاء مكتبة " بيت الحكمة " . ويمكن اعتبار هذه الصورة من أهم
المؤثرات العلمية والثقافية التى أحدثتها مكتبة "بيت الحكمة" فى العالم
الإسلامى، ويمكن الحديث بشئ من الإيجاز عن بعض توابع "بيت الحكمة"
من المكتبات الخاصة والعامة فيما يلى :

يذكر ابن النديم أن الفتح بن خاقان - الذى اتخذه المأمون أخاً
وكان يقدمه على سائر ولده وأهله - كان له خزانة جمعها له على بن
يحيى المنجم ، لم ير أعظم منها كثرة وحسناً ، وكان يحضر داره فصحاء
الأعراب وعلماء الكوفة والبصرة⁽⁴⁾ .

ولقد زخرت مكتبة قرطبة بكثير من المصنفات فى مختلف العلوم

(1) الفهرست 154 .

(2) أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 170 .

(3) الفهرست 14 .

(4) الفهرست 159 ، 205 .

والفنون . فقد بذل الحكم المستنصر حتى قبل أن يجلس على عرش الخلافة الأموية سنة 350 هـ / 961 م ، جهوداً عظيمة الأثر في توجيه الدراسات الأندلسية في ميدان العلوم والطب . وكانت المكتبة التي أنشأها في قصره بقرطبة ذات ثراء لا يقارن ، إذ كانت تضم بين خزائنها أربعمئة ألف مجلد في وقت لم تعرف فيه الطباعة ، وكانت الفهارس التي وضعت لها في غاية الاختصار حتى إنها اكتفت بذكر أسماء الكتب ومؤلفيها فحسب . وكانت هذه المكتبة تحتوى على أربعة وأربعين سجلاً، كل منها يقع في خمسين ورقة . وكانت هناك شبكة محكمة من الباحثين و السماسرة و الناسخين يعملون لحساب ذلك الخليفة الأموي في الأندلس . وقد انتشروا في جميع أنحاء العالم الإسلامي سعياً وراء المؤلفات .. وقد امتاز الحكم المستنصر بقراءة كثير من هذه الكتب والتعليق عليها⁽¹⁾.

أما دار الحكمة بالقاهرة فقد أنشئت في عهد الحاكم بأمر الله سنة 395 هـ/1004 م. وقد حملت إليها الكتب من خزائن القصور، وحمل إليها من خزائن الحاكم من الكتب ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد الملوك قط ، وأجريت الأرزاق على من فيها من العلماء والفقهاء والأطباء. وأبيح دخولها لسائر الناس ، فوفدوا إليها على اختلاف طبقاتهم، فمنهم من يحضر للقراءة ، ومنهم من يحضر للنسخ ، ومنهم من يحضر للتعليم . كما أباح الحاكم المناظرة بين المترددين الى دار الحكمة ، فيعقدون الاجتماعات والمناظرات. وظلت دار الحكمة مزدهرة حتى أوائل القرن السادس الهجرية⁽²⁾.

وكانت خزانة سابور بن أردشير المتوفى سنة 416 هـ/1025 م

(1) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، 145 - 144/3 .

(2) أحمد شلبي ، تاريخ التربية الإسلامية ، ص 141 .

ملتقى للباحثين والقراء ، وكثيراً ما كان يجتمع بها جلة العلماء الذين يتباحثون ويتناظرون ، ومن هؤلاء أبو العلاء المعري الذي أحبها وأثر الإقامة بها حين كان ببغداد⁽¹⁾.

وكان الجامع الأزهر في عهد الأيوبيين والمماليك داراً للعلم تضيح بجماعات العلماء والفقهاء، وتحتوي خزانة كتب ضخمة ضمت إلى جانب المصاحف الثمينة، الكتب المفيدة في سائر فروع العلم⁽²⁾.

وحظي الجامع الأموي⁽³⁾ بدمشق باهتمام الخلفاء والحكام والملوك على مر العصور الإسلامية .. فكان منارة للعلم والمعرفة، ومدرسة جامعة للعلماء والطلاب، فيه تلقى الدروس العلمية من كل فن، وإليه يغد طلاب العلم من كل صوب للنهل من معين الثقافة والالتقاء بالعلماء. وقد ظل هذا الجامع في العهدين الأيوبي والمملوكي قبله للعلماء والدارسين ومركزاً علمياً بارزاً ومكتبة ضخمة تشتمل على أكثر من خمسة آلاف مجلد.

وضمت مكتبة المدرسة العادلية التي أنشأها الملك العادل نور الدين زنكي مجموعة من الكتب في مختلف فروع العلم والمعرفة ساعدت في تأليف الموسوعات الكبرى، فصنف بها أبو شامة موسوعته "تاريخ الروضتين في أخبار الدولتين"، وألف بها ابن خلكان موسوعته "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان".

ولم يقف حب المكتبات وتقديرها والحرص عليها على العلماء والباحثين، وإنما تعداها إلى سواهم من عامة الناس ، وأصبح وجود مكتبة

(1) نفس المرجع ص 147 .

(2) راجع، المقرئ، تقى الدين أحمد بن علي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، طبعة بولاق 1276هـ، ج2، ص269.

(3) راجع، عبد الرحمن المزيني، الحياة العلمية في القرنين السابع والثامن الهجريين، المدينة المنورة 1424هـ/ 2003م، ص75 - 76.

بالمنزل من تمام زينته وتأسيسه ، حتى ولو لم يكن صاحب المنزل مؤهلاً للإطلاع والاستفادة من زخائرها ، فهي على كل حال تضيف على المنزل جمالاً وعلى صاحبه كمالاً وجلالاً.

وفي مطلع القرن الرابع الهجري أنشأ أبو القاسم جعفر بن محمد ابن حمدان الموصلی المتوفى سنة 323هـ / 934 م "دار العلم" في الموصل جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وفقاً على كل طالب لعلم، لا يمنع أحد من دخولها ، إذا جاءها الغريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه ورقاً ، وورقاً (مالاً) . وكان لذلك أثره في تأسيس عدد كبير من المدارس بعد القرن الرابع الهجري في الموصل منها : المدرسة "النظامية" التي أسسها نظام الملك ، والمدرسة "الأتاكية" العتيقة قبل سنة 542 هـ / 1147 م ، والمدرسة "المهاجرية" قبل سنة 585 هـ / 1189 م التي درس فيها العلامة موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المؤرخ الأديب الطبيب المشهور، والمدرسة "الزينية الكمالية" قبل سنة 563 هـ / 1167 م التي درس فيها العالم الكبير كمال الدين بن يونس العقيلي ، والمدرسة "المجاهدية" بعد سنة 572 هـ / 1167 م ، والمدرسة "النورية" بعد سنة 589 هـ / 1193 م ، والمدرسة "العلائية" قبل سنة 608 هـ / 1211 م ، والمدرسة "البدرية" قبل سنة 615 هـ / 1218 م وغيرها. وكانت المدرسة تستقل وتتميز بهذين العنصرين الأساسيين وهما: المكان المخصص للدرس ، والمنزل المخصص للسكن وذلك في وحدة معمارية وإدارية واحدة . وكان المدرسون يتخيرون من بين كبار المدرسين في العراق والشام ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية ، مما انتهت اليهم رئاسة العلم⁽¹⁾.

(1) راجع، صالح أحمد العلي وآخرون ، العراق في التاريخ ص - 501، 505، 515.

وفى دار كتب المسجد الأقصى^(١): وقف صلاح الدين الأيوبي مصاحف وختمات وربعات شريفة، وزاد فى دار كتب المسجد الأقصى، كما وقف كتباً أخرى على المعاهد العلمية التى أنشأها بعد تحرير بيت المقدس مثل المدرسة الصلاحية، والزاوية الخنتية، ونهج الأيوبيون نهج صلاح الدين من بعده، يشير إلى ذلك تحديد الملك عيسى (ت 656هـ) الزاوية النصرية لإقراء القرآن والاشتغال بالنحو. كما عنى المماليك بخزائن كتب المسجد الأقصى، ووقفوا كتباً كثيرة عليها كما فعل الأيوبيون من قبل، ويظهر ذلك بصورة جلية فى سجل دار الكتب بالمسجد الأقصى. وتأسيساً على ما تقدم يمكن لنا أن نتبنى وجهة نظر معينة تجاه : بيت الحكمة " وهى أن هذا البيت كان عبارة عن مكتبة ومركز للترجمة فقط ، وأن الفضل الأكبر له يرجع الى أنه كان أكبر حلقة وصل فى العالم الإسلامى ، أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمم الأخرى والعلوم العربية الإسلامية فيما بعد ، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل التى تمت فى بيت الحكمة على أكمل ما يكون . والتى تعتبر أيضاً أكبر جسر ثقافى عرفته الأمة العربية الإسلامية فى ذلك العصر . فكان بيت الحكمة الشهير أقرب الى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة فى ترجمة العلم اليونانى والفلسفة اليونانية. وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسية . وبواسطة بيت الحكمة حفظ للإنسانية كثير من تراث الإغريق الذى ضاعت أصوله ، ولم يجد العالم غير الترجمات العربية للوصول الى هذا التراث.

ولقد ظل بيت الحكمة مزدهراً فى عهد المأمون الخليفة العالم الذى كان يهب العلم وقته ورعايته ، كما يهب العلماء عطفه وعنايته .

(١) راجع، المزينى، م. س، ص 112.

أما المعتصم فقد أهمل شأن هذا البيت العظيم ، ثم توالى الأحداث التى زادت من الإقلال من شأنه ، ولكنه ظل يقاوم الى أن داهم التتار بغداد ، وقتل "هولاكو" المستعصم آخر الخلفاء العباسيين ، فانتهى مع الأسف هذا المعهد العظيم وأندثرت خزانة الكتب وعفيت آثارها^(١).

(١) عبد الحلیم منتصر ، مرجع سابق ص 59 - 60 .

نقد وتقييم:

لعلنا قد لاحظنا واتضح لنا بعد تتبعنا لدراسة "بيت الحكمة" في بغداد، مدى الدور الذي لعبته في بنية المجتمع العلمي الإسلامي. فلقد وقفنا على المبررات الدالة على وجود بيت الحكمة في زمن الرشيد، ورأينا كيف أن الرشيد هو الذي بدأ تأسيس بيت الحكمة لتكون داراً عامة يقوم فيها التراجمة والعلماء بترجمة كتب الأمم الأخرى التي توافرت لهم آنذاك، وخاصة الفارسية منها. ورأينا أيضاً كيف أن هذه الدار في عهد الرشيد قد تكونت من بناء كبير يضم مجموعة من الأقسام متمثلة في عدد من الحجرات التي تضم خزانات الكتب، حيث خصص لكتب كل علم من العلوم خزانة خاصة به. ولقد لعب النساخ والخزان، والمجلدون، والوراقون دوراً هاماً في مساعدة من يقومون بالعمل الرئيسي في بيت الحكمة، وهم التراجمة، ومن أشهرهم وقتئذ، أبو الفضل بن نوبخت الذي كان ينقل من الفارسية إلى العربية.

أما الخطوات التي قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصورة التي اشتهر بها في التاريخ. فيمكن أن نستنتج تلك الخطوات مما قدمناه في نقاط محدودة فيما يلي:

1- عمل المأمون على اتساع بناية دار الحكمة حتى تتناسب حجم النشاط العلمي الذي كان المأمون من أكبر العوامل التي أدت إلى ازدهاره آنذاك.

2- بذل المأمون كل ما في وسعه لإقتناء نفائس الكتب المعروفة في عصره وخاصة من بلاد الروم، وبصفة أخص من القسطنطينية التي كانت بها مكتبة زاخرة بألوان العلوم والمعارف وقتئذ.

3- عمل المأمون على زيادة عدد التراجمة في بيت الحكمة لترجمة الكم الكبير من الكتب التي جلبت إلى بيت الحكمة. ففي الوقت الذي لم نجد

فى عصر الرشيد من مشاهير التراجمة سوى أبا سهل الفضل بن نوبخت، نجد فى عصر المأمون أسماء كثيرة من حذاق التراجمة من أمثال: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن اسحق، واسحق بن حنين، وحبيش بن الأعشم .. وغيرهم من التراجمة الذين قاموا تحت رعاية الخليفة العالم المأمون بمهمة تاريخية عظيمة.

4- قسم المأمون بيت الحكمة إلى قسمين كبيرين، قسم المكتبة العامة، وقسم الترجمة، ضم الأول خزائن الكتب، وقاعات القراءة، وضم الثانى أماكن خاصة للترجمة تحتوى بلا شك على أدواتهم المستعملة أثناء العمل.

وتوافر التراجمة على عملهم بكل دقة وإتقان، فنقلوا إلى العربية ذخائر علوم الأمم الأخرى، والتي كانت بمثابة الأسس التى قامت عليها الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى.

وفىما يتعلق بأنواع النشاطات العلمية التى وجدت فى بيت الحكمة، فلقد رأينا كيف أن هذه النشاطات قد اقتصرت على الترجمة بالإضافة إلى نشاطات أخرى تكميلية مثل النسخ والتجليد ... وما شابه ذلك.

أما قاعات المكتبة فقد اقتصر النشاط فيها على المطالعة والقراءة، ولم تشر معظم النصوص إلى أن بيت الحكمة قد شهد وجود مجالس علمية بالمعنى المتعارف عليه من وجود أسطوانات أو قاعات خاصة للمحاضرات يجتمع فيها طلاب العلم للتلقى على أستاذ ما.

وفىما يختص بوجود جماعات ومدارس علمية فى بيت الحكمة، لا تستطيع هذه الدراسة - بناء على ما سبق - أن تزعم أن بيت الحكمة قد شهد وجود جماعات ومدارس علمية سوى جماعة ومدرسة حنين بن اسحق (حنين - اسحق - حبيش .. وغيرهم) فى مجال الترجمة.

وقد تحدثنا عن بنية هذه الجماعة والمدرسة في الفصل الأول من هذا الكتاب. أما بقية التراجمة الذين عملوا في بيت الحكمة، فإننا نرجح أنهم اتخذوا أسلوب العمل الفردي سبيلاً حيث لم تشر النصوص أى إشارة تومى من قريب، أو من بعيد إلى أن هؤلاء التراجمة (من أمثال: الفضل بن نوبخت - يوحنا بن ماسويه - الحجاج بن مطر - ابن البطريق ... وغيرهم) قد شكلوا جماعة علمية أثناء القيام بأعمالهم.

أما الخوارزمي وهو العالم الوحيد الذى ذكرت كتب التراجم أنه كان منقطعاً في بيت الحكمة، فإننا نرجى الحديث عنه، وعن تكوينه لجماعة علمية، أم لا في موضع لاحق من هذا الكتاب.

أما عن تأثير بيت الحكمة في إيجاد نماذج مماثلة في الأقطار الإسلامية المختلفة فلقد وجدنا أن معظم المكتبات التى انتشرت في العالم الإسلامى قد اتخذت "بيت الحكمة" أنموذجاً يحتذى، مثل: مكتبة الفتح بن خاقان، ومكتبة قرطبة، ومكتبة دار الحكمة بالقاهرة، وخزانة سابور بن أرديش، ودار العلم في الموصل التى أنشأها جعفر بن حمدان الموصلى .. وكان لكل لذلك أثره الفعال في نشاط الحركة العلمية على وجه الإجمال.

الفصل الثالث

منهج الجدل والمناظرات العلمية وأثره

فى تطوير الجماعات والمدارس العلمية

بلغت الحركة العلمية المزدهرة ذروتها في العصر العباسي الثاني وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل ، وترجمة ، وتنقيح ، وتعليم ، وتأليف ، وابتكار . وكان من أبرز صورها أيضاً انتشار مجالس التعليم في معظم أرجاء العالم الإسلامي . وقد انتعشت في هذه المجالس حلقات الحوار والجدل التي أصبحت سمة العصر كله ، بل وطبعت النتاج الفكري لهذه الفترة بطابع عقلاني شديد العقلانية .

إذن علينا قبل أن نفصل القول في هذا الجانب أن نبحث عن وجود الحوار والجدل والمناظرات والنقاش العلمي داخل المجالس العلمية بخاصة ، والمجتمع العلمي الإسلامي بعامة في هذه الفترة .

فهل شهد المجتمع العلمي الإسلامي وجود هذا النوع من النشاط العلمي المتمثل في الحوار والجدل والمناظرات ، وإذا وجد فينبغي علينا أن نبحث عن الأسس التي قام عليها ، والمؤثرات الخارجية (الآخر) والداخلية في قيامه والعلوم التي اختص بها .

كل هذه الأمور تفرض علينا أن نناقش الفكرة ذاتها بصورة تحليلية نقدية تبرز عناصرها ، وتبين شبكة العلاقات بينها ، وفي الوقت نفسه تكشف عن دينامياتها وأثرها في إبراز دور (الآخر) في هذه الحركة، مؤثراً أو متأثراً، ووجود الجماعات والمدارس العلمية داخل المجتمع العلمي الكبير.

مقدمة

يربط ابن خلدون معنى الجدل بالمناظرة لما لها من آداب يجب معرفتها والالتزام بها من قبل المتجادلين ، فيقول : " الجدل هو معرفة آداب المناظرة التي تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم". وهو يذكر أن سبب وضع شروط ومبادئ معينة للمناظرة هو أنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة الى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف الممتناظرين عند حدودها في الرد والقبول". وهذه الأحكام تتضمن ما يلي:⁽¹⁾

1- حال المُستدل والمُجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثاني معترضاً مبيناً محل اعتراضه أو معارضته .

2- متى يجب على المستدل السكوت ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال. وينتهي ابن خلدون من ذلك الى تعريف عام للجدل أو المناظرة بالإضافة الى تحديده لنوعين منها، نوع خاص بالأدلة الشرعية ونوع آخر خاص بأى علم من العلوم، فيقرر⁽²⁾ أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحدود ، والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها الى حفظ رأى وهدمه سواء كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره، وهى طريقتان: طريقة البزدوى وهى خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال ، وطريقة العميدي وهى عامة فى كل دليل يُستدل به من أى علم كان .

(1) ابن خلدون، المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر، بدون تاريخ، ص457.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

وإذا تطرقنا الى أشهر تعريفات علم الكلام ، ومن بينها تعريف الفارابى ، وابن خلدون ، نجد أن معنى الكلام يتضمن ضمناً الجدل والمناظرة ، وإن كان فى دائرة المسائل الإعتقادية فقط . يقول الفارابى: علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل⁽¹⁾.

ويقول ابن خلدون : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة⁽²⁾.

أما الشهرستانى فنجده يرادف بين الكلام والجدل والمناظرة ، وهو ما يذكره الدكتور أبو ريده⁽³⁾: من ان لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً فى عهد المأمون . وكثيراً ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل .

ويأخذ دى بور برأى الشهرستانى ، ويرادف معه بين لفظى الكلام والجدل بقوله : وأحسن عبارة ندل بها على الكلام هى Theologische Dialektika (= الجدل فى المسائل الإعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker⁽⁴⁾. أى مجادل وفى سبيل تأكيد على ذلك يرجع دى بور نشأة علم الكلام برمته الى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون فى تفسير الاعتقادات فيقول⁽⁵⁾:

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة 1968 ، ص 131.

(2) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 458.

(3) محمد عبد الهادى أبو ريده، هامش ص 95 من ترجمته لكتاب دى بور المذكور فى الهامش التالى.

(4) دي بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار النهضة العربية ، الطبعة الخامسة ، ص 96 .

(5) المرجع نفسه ، ص 95.

وكانت الأقوال تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصا في معالجة المسائل الاعتقادية " كلاما " ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون " متكلمين " . وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة الى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا ومقدمات .

ومفاد الرأي السابق أن ظهور علم الكلام كان سبباً قويا ومباشراً في انتشار مجالس الحوار والجدل والمناظرات في المجتمع العلمي الإسلامي بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير الى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار الى أشخاص ، والمعاني المجردة الى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة الى العامة حتى يشارك فيها الجمهور : فالموضوعات العلمية هي في حقيقتها معارك ثقافية ، والمعارك الثقافية في حقيقتها مواقف حضارية ، ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة⁽¹⁾.

لكن ما طبيعة المناظرات ، وما الذي أدت إليه من نتائج ، إيجابية كانت أم سلبية ، على المجتمع الإسلامي بصفة عامة ، والمجتمع العلمي بصفة خاصة ؟

بدايات الجدل :

فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر ، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية ، والمانوية ، والمزدكية ، وانتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) ، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين ،

(1) حسن حنفي ، هموم الفكر والوطن ، التراث والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ، الطبعة الثانية

انبرى متقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية ، وتفتيت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحاً في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري، ثم جاءت المسيحية وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين)، وتسليح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية، لاسيما بالأفلاطونية المحدثة، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته، والنبوة، والوحي، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونة، والثالوث الأقدس، وسر التجسد، وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدده هذه المسائل الى يعاقبة، ونساطرة، وملكانيين. وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانهم وبأصحاب المقالات الملحدتين والزنادقة والتثوية. اضطروا الى التسليح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني ، فكان هذا سبباً كافياً لنشأة علم الكلام⁽¹⁾.

إن فالبدايات الأولى "للحوار" أو "الجدل" ترجع الى العصر الأول للإسلام عندما أثار أعداء الدين الجديد ، خاصة اليهود ، بعض المشكلات مثل مشكلة القضاء والقدر والجبر والاختيار ، وحرية الإرادة الإنسانية ... وكان اليهود - وهم على خلاف مع المسلمين - على دراية بالمنطق الأرسطي ، الأمر الذي مكنهم من إتقان فن الحوار والجدل . وأمام هذا الوضع لم يجد المفكرون المسلمون إلا أن يتعلموا المنطق الأرسطي الرد على الخصوم بنفس منطقهم⁽²⁾.

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، .. ص 221 - 222.

(2) أنظر ، مقالى : مقدمة فى علم الحوار العربى بجريدة الأهرام ، 2002/12/20 .

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة. فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسُمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان⁽¹⁾.

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب النزعة العقلية في الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل ، الأمر الذي أوجب عليهم الدخول في نقاش، وجدل ، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التي رفضت مذهبهم العقلي، لاسيما أهل السنة والجماعة ، على ما يذكر الشهرستاني⁽²⁾ من أنه كان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لأعلى قانون كلامي ، بل على قول إقناعي مُستمد من الكتاب والسنة ، ويسمون الصفاتية ، فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق ، كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة، ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على قول ظاهر. وكان عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث المحاسبي أشبههم اتقاناً وأمتهم كلاماً .

وإذا كان فن الحوار والجدل والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليوناني ، وانتشرت المناظرات في العالم الإسلامي بصورتها التي عرفت بها ، وهي أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على الطرف الآخر ، وتنتهي بترجيح آراء أحدهما في مجلس خاص أو عام ، فإننا نرجح أن هذه

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية القاهرة 1317 هـ ، ص 32 - 33 .

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 36.

الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية ، بل تعتبر أيضاً صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستاني في الملل والنحل من مناظرات ، ومحاورات جرت بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية⁽¹⁾. ويبين التحليل الداخلي لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التي قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامي فيما بعد ، من حيث حال المستدل ، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق . ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات .

قالت الصابئة: الروحانيات أبدعت إبداعاً لا من شئ لا مادة ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد سنخ ، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .. والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد ، فالمركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام ؟ كيف يساوى النور والمحتاج الى الازدواج والمضطر فى هوة الاختلاف ، كيف يرقى الى الدرجة المستغنى عنها ؟ أجابت الحنفاء: بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس ، ما دلكم وعليه والدليل ما أرشدكم إليه ؟ قالوا: عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وشييث وإدريس عليهما السلام .

قالت الحنفاء: فقد ناقضتم وضع مذهبكم فإن غرضكم فى ترجيح الروحاني على الجسماني نفى المتوسط البشري فصار نفيكم إثباتاً ، وعاد إنكاركم إقراراً⁽²⁾ .

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 98.

(2) انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات فى الملل والنحل ، من ص 99 : ص 142.

المناظرات في العالم الإسلامي أسبابها. طبيعتها. نتائجها:

أما في العصر الإسلامي فقد انتشرت مجالس الحوار والمناظرات بصورة كبيرة ، وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجري الذي يعد بمثابة البداية الحقيقية للنهضة العلمية التي عاشتها الأمة الإسلامية .

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية المزدهرة والتي تمثلت في نوعين من الدراسة ، وما يتعلق بها من علوم فرعية ، نوع ديني يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه ، ونوع دنيوي يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به. ولكل نوع منهج خاص في البحث وإن أثر كل منهما في الآخر⁽¹⁾ فلقد اعتمد البحث في العلوم النقلية على الرواية وصحة السند ، في حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو التجربة العلمية⁽²⁾. وبطبيعة الحال ، كان لكل نوع حواراته ومناظراته الخاصة به .

ومن الأسباب الأخرى التي ساعدت على إشغال جذوة الحوارات والمناظرات في ذلك الوقت ، تشجيع خلفاء بني العباس ، لاسيما المأمون (198 - 218 هـ / 813 - 833 م) الذي اشتهر بشغفه وحبه للعلم ورعايته لأهله ، وليس أدل على ذلك من قوله " قد يُسمى بعض الناس الشيء علماً وليس بعلم .. ولو قلت إن العلم لا يدرك غوره ولا يُسبر قعره ، ولا تبلغ غايته ، ولا يستقصى أصنافه ، ولا يضبط آخره ، فالأمر على ما قلت ، فإذا فعلتم ذلك كان عدلاً وقولاً صدقاً⁽³⁾ .

(1) أحمد امين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة 1962 ، ص 12.

(2) نفس المرجع ، ص 16.

(3) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ص 557.

هذا الى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء ، والولاة ، وإغداقهم الأموال والهبات على العلماء . فانتشرت المناظرات فى هذا العصر تبعاً للشغف العلمى وطمعاً فى عطايا الخلفاء والأمراء ؛ وإذا كان الخلفاء والأمراء يساهمون فى المناقشات ويشاركون فى الرأى ، فإن العلماء قد استعدوا للمناظرة وتسلحوا لها رغبة فى الشهرة والحظوة⁽¹⁾.

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التى أدت الى انتشار وازدهار مجالس الحوار والمناظرات فى المجتمع الإسلامى، فإن من أهم آثارها الإيجابية أنها كانت سبباً كبيراً من أسباب الرقى العلمى؛ إذ أنها قد حفزت العلماء للبحث، فكانوا يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذه المواقف⁽²⁾ الأمر الذى انعس على الحركة العلمية إجمالاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فمن المرجح - من وجهة نظرى - أن معظم الاختلافات والنزعات - التى اتخذت بعضها صوراً دموية - بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش حتى وإن كان بطريق غير مباشر، كأن يجتمع ميمون القداح مؤسس المذهب الإسماعيلى مثلاً بأتباعه، فيعرض عليهم دعاوى خصومه من المذاهب الأخرى، ثم يقوم بتفنيدها، ويدعوهم إلى مبادئ مذهبه، وفى هذه الحالة يقوم بدور المجادل والمجادل، وتستمر هذه العملية فى كل المناسبات إلى أن ينتصر أحد المذهبين المتعارضين، فتنتشر آراؤه ويكثر أتباعه.

وحقيقة الأمر يمكن اعتبار النزعات بين الفرق والطوائف الدينية فى تلك الفترة من الآثار السلبية لحركة الجدل والمناظرات التى شهدتها المجتمع الإسلامى، إذ أنه لو اتخذت حركة الجدل سبيلها الصحيح القائم على

(1) خالد حربى، علم الحوار العربى الإسلامى - أدابة وأصوله، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2010، ص39.

(2) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ص 54.

النقاش العقلى والذى ينتهى بتسليم أحد الطرفين بحجج الطرف الآخر،
لخفت حدة الصراعات بين المذاهب المتصارعة.

ولكن لا يمكن الزعم بأن فشل حركة الجدل فى مثل هذه الظروف
هى وحدها السبب الرئيسى فى المنازعات بين المذاهب، بل كان هناك عامل
آخر أكثر قوة، ألا وهو العامل السياسى. فلقد اشتعل النزاع فى العصر
العباسى الأول بين السنة والشيعة حول مسألة الإمامة من ناحية، وبين أهل
السنة والمعتزلة من ناحية أخرى، خاصة حول مسألة خلق القرآن
من عدمه فقالت المعتزلة بخلقه، بينما تمسك أهل السنة، وعلى رأسهم الإمام
أحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م) بالقول: "القرآن كلام الله لا أقول مخلوقاً
أو غير مخلوق"، الأمر الذى عرضه للظلم وللاضطهاد من جانب المأمون،
والمعتصم، والوائق، فقيدوه، وسجنوه، وعذبوه، حتى يرجع عما قال،
ويأخذ بقول المعتزلة، لكنه ثبت ولم يتراجع عن موقفه قيد أنملة، فكانت فتنة
عظيمة اهتز لها العالم الإسلامى آنذاك، وعرفت فى التاريخ بمحنة
خلق القرآن.⁽¹⁾

وقد شكلت هذه المحنة حركة كلامية كبرى فى القرن الثالث
الهجرى، حمل لواءها "أهل الحديث". وقد كان الإمام أحمد بن حنبل نقطة
تحول فى بناء هذه المدرسة. فهو لم يكن رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث،
أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولاً، ومسّ الفقه برفق ثانياً. ولكن موقفه
العظيم فى محنة "خلق القرآن" وهى مسألة كلامية بحثه، هزت عقول أهل

(1) أنظر تفاصيل محنة خلق القرآن فى: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد
الوهاب فتّيح، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 1992، جـ 10، ص 358-361.
وابن الأثير، الكامل فى التاريخ، طبعة إدارة الطباعة المميّزة، القاهرة 1357هـ،
جـ 5، ص 222-226. وتاريخ الطبرى، جـ 5، ص 188 وبعدها. وشذرات إسن
العماد الحنبلى، طبعة بيروت د.ت، جـ 2، ص 39-45.

الحديث. إنه لم يناقش ولم يجادل، بل ثبت على ما اعتقده أنه الحق، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا⁽¹⁾.

ومن المناظرات التي تؤيد ما ذهبنا إليه، تلك المناظرة التي جرت بين أبي الحسن على ابن إسماعيل الأشعري، وبين أستاذه أبي علي الجبائي في بعض مسائل وألزمه أموراً لم يخرج عنها بجواب، فأعرض عنه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية، فصار ذلك مذهباً منفرداً.

وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني، والأستاذ أبي بكر بن فورك، وليس بينهم كثير اختلاف⁽²⁾. وقد صنف الباقلاني كتاباً كثيرة في علم الكلام .. وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة⁽³⁾.

ونورد فيما يلي تفاصيل هذه المناظرة لما لها من أهمية تاريخية خاصة إذ إنها تعتبر بمثابة السبب الرئيسي في تأسيس وظهور المذهب الأشعري الذي ساد معظم أرجاء العالم الإسلامي: "سأل أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة: أحدهم كان مؤمناً برأ تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً، والثالث كان صغيراً، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدرجات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا لأنه يقال له: إنما وصل

(1) راجع، على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية 1999، ص 261.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 36 - 37.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة. بيروت (د.ت) ج 1، ص 481.

أخاك إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جلّ وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلم راعيت مصلحته دونى؟ فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة⁽¹⁾.

وترجع أهمية هذه المناظرة أيضاً إلى أنها تحدد مسار آراء أبى الحسن الأشعري بخاصة، واتجاهات المذهب الأشعري بعامة، ذلك أن العقل الإنسانى قاصر عن الإحاطة بالحكمة فى أفعال الله، وأن الأحكام التوفيقية فى أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية، أو التعليلية، وأن الفعل الإلهى لا يخضع لتقييم العقل البشرى، وموازينه. ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعري⁽²⁾.

ومن هنا يمكن لنا أن نزعّم أن ازدهار حركة الجدل والنقاش والمناظرات قد أدت إلى تغييرات جذرية فى بنية المجتمع الإسلامى الدينية ككل. فقد ظهر المذهب الأشعري كرد فعل واضح على المعتزلة أئمة النقاش العقلى والجدل والمناظرات فى قضايا الدين.

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، ص267-268.

(2) أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام "2" الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية 1992، ص47.

وإلى جانب المذهب الأشعري، ظهر الماتريدي⁽¹⁾ وكان لكل منها وجهة نظر متقاربة في حركة الاعتزال، فكلاهما دعا إلى اتجاهات متقاربة تختلف في إطارها العام عن مذهب الاعتزال الذي بالغ أصحابه في التماس التفسير العقلي لعقائد الدين وقضاياها. وقد استهدف الفريقان، وأعنى بهما الأشاعرة والماتريدية التوفيق بين مبادئ الاعتزال، وموقف أهل السنة القائم على التمسك بتعاليم السلف الصالح، وعدم قبول أي جديد، مع خلاف بسيط في تطبيق هذا المنهج يرجع إلى ميل الأشاعرة إلى المذهب الشافعي، بينما تميل الماتريدية إلى المذهب الحنفي الذي يخفى وراءه قدراً من تعاليم المعتزلة يفوق القدر الذي بقى لدى الأشاعرة حتى قيل إن الماتريدية معتزلة مستترة. ويرى البعض أنها لم تتوسط بين السلف والمعتزلة كالأشعرية، بل توسطت بين المعتزلة والأشاعرة.⁽²⁾

وكانت الأشعرية هي الموقف الوسط في كل مشكلة، فكانت الأكثر انتشاراً بين جمهرة المسلمين، واكتسبوا تأييدهم في كثير من الأرجاء بينما اقتصر الماتريدية على الأقاليم الشرقية للعراق.

مما سبق نستطيع أن نزع أن هناك علاقة طردية بين ازدهار العلوم، وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت في المجتمع، كلما كثرت المناظرات التي يتبارى فيها العلماء.

(1) الماتريدي: هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، والماتريدي نسبة إلى قرية ماتريد أو ماتريت التي ولد بها، وهي من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر. أخذ العلم عن أئمة العلماء في عصره. وتوسع في علوم الدين من فقه، وأصول، وكلام، وتفسير، وكرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة، فرد على المعتزلة والقراسطة والروافض. ومن مؤلفاته: كتاب التوحيد - مأخذ الشرائع - كتاب الجدل - توفي سنة 333 هـ / 941م. راجع الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق - بيروت 1970 المقدمة ص 1-3.

(2) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 205.

ومما لا شك فيه أن هذه المناظرات قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم ،
فشهد المجتمع العلمي الإسلامي حوارات ومناظرات فقهية ، ومناظرات
علمية ، ومناظرات أدبية ، ومناظرات طبية ... الخ ، وجدير بالذكر أن
المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعده ،
فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قبل برد ممن تُعقد
المناظرة بحضرته ، كأن يكون الخليفة ، أو أحد الوزراء ، أو عالم جليل
يوثق في علمه .

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر المريسي حيث قال⁽¹⁾ :
حضرت مجلس عبد الله المأمون أنا وثمانية ومحمد بن أبي العباس ،
وعلى بن الهيثم ، فتناظروا في التشيع ، فنصر محمد بن أبي العباس الإمامة
(الإمامية) ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما الى أن
قال محمد لعلى : يا نبطى ما انت والكلام ! فقال المأمون : الشتم على
والبداءة لؤم ، إنا قد أبحنا الكلام ، وأظهرنا المقالات ، فمن قال بالحق
حمدنا ، ومن جهل ذلك وقفناه ، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب
فاجعلا بينكما أصلا ، فإن الكلام فروع فإذا افترعتم شيئا رجعتم الى
الأصول. قال : فإننا نقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمد
عبده ورسوله ، وذكرنا الفرائض والشرائع في الإسلام ، وتناظرا بعد ذلك .

وعن طبيعة مجلس الحوار نفسه يحدثنا يحيى بن أكثم
(قاضى البصرة من قبل المأمون) أن المأمون كان يجلس للمناظرة في الفقه
يوم الثلاثاء ، فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات ،
أدخلوا حجرة مفروشة ، وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ، ثم أحضرت الموائد ،
وقيل لهم : أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء ، ومن خفه ضيق

(1) تاريخ الطبرى 205/5 بتصرف.

فلينتزعه ، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها ، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة فبخروا وطيبوا ، ثم خرجوا ، فاستدناهم حتى يدنوا منه ، وينظرهم أحسن مناظرة ، وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجرين ، فلا يزالون كذلك الى أن تزول الشمس ، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون⁽¹⁾.

وهذا النص يوضح أن مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد اتسمت باحترام وتبجيل العلماء ، وإكرام منازلهم ، فضلا عن مناظرته إياهم بدون أدنى علو أو تكبر .

وكان الواثق بالله محباً للنظر أيضا مكرما لأهله ، مبغضاً للتقليد وأهله ، محباً للإشراف على علوم الناس وأرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين ، فحضر ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطبيين ، فجرى بحضرته أنواع من علومهم في الطبيعيات وما بعدها من الإلهيات ، فقال لهم الواثق : قد أحببت أن أعلم كيفية إدراك معرفة الطب ومأخذ أصوله ، أذلك من الحس أم من القياس والسنة ؟ أم يدرك بأوائل العقل ، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشريعة ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فمين حضر ، وقيل أن حنيناً بن اسحق وسلمويه كانوا فيمن حضر في هذا المجلس أيضاً⁽²⁾.

وغنى عن البيان أن هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك ، وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن مجالس المناظرات - وخاصة التي كانت تعقد في حضرة الخلفاء والوزراء - كانت تدار بين أئمة العلماء في التخصصات (الفروع) المختلفة .

(1) المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس ، ط الأولى بيروت 1965 ، جـ3، ص 432.

(2) المسعودى مروج الذهب 3 / 489 .

وما نلاحظه أيضا أن أغلب مجالس الحوار والمناظرات كانت تنتهي بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمي ، وذلك لينتفع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة . ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار إليها : أحسنت فيما ذكرت من هذه الآلات ، فصنف لي كتاباً تذكر فيه جميع ما يحتاج إلى معرفته من ذلك ، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات ، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد .

وقد ذكر أيضا أن الواثق سأل حنينا في هذا المجلس وفي غيره عن مسائل كثيرة ، وأن حنينا أجاب عن ذلك ، وصنف في كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب " المسائل الطبيعية " يذكر فيه أنواعاً من العلوم⁽¹⁾.

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء في علمه في مناسبات خاصة ، ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن صاحب بن عباد أنه عرض له مرض صعب ، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه ، فأشار الجميع - على سبيل الإبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه - إلى جبرائيل بن بختيشوع . فاستدعاه عضد الدولة .. وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم ، ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الرّي ، فقرأ طرفاً من الطب ، وسأل جبرائيل عن الأشياء من أمر النبض ، فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة ، وعلل تعليقات لم يكن في الجماعة من سمع بها ، وأورد شكوكاً ملاحاً وحلها ، فلم يكن في الحضور إلا أكرمه وعظمه . وخلع عليه صاحب خلعاً حسنة ، وسأله أن يعمل له كُنَاشاً يختص بذكر الأمراض التي تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها . فعمل كُنَاشه الصغير وهو مقصور على ذكر

(1) ماهر عبد القادر محمد ، حنين بن اسحاق، ص 52.

الأمراض العارضة من الرأس الى القدم حسبما أمره الصاحب به .
 وحمله إليه ، فحسن موقعه عنده ووصله بشئ قيمته ألف دينار .
 وكان يقول دائماً : "صنفت مائتي ورقة أخذت عنها ألف دينار"⁽¹⁾.

وقد كانت مجالس الحوار والمناظرات علامة على أن العلم قد بلغ
 ببعض العلماء حداً الى الدرجة التي معها كان يناظر، ويجادل لاقرداً واحداً،
 بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم الى عشرة . فمن أخبار جبرائيل أنه
 اجتمع في بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه ، وفيهم داوود بن
 سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم
 فقال داوود بن سرافيون : ما في الدنيا أحق ممن يشرب الماء عند الانتباه
 من نومه . فقال جبرائيل : أحق منه من يتضرع نار على كبده فلا يطفئها .
 فقال غلام : فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم . فقال له
 جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاماً مالحاً ، فأطلقه له ، وامنع
 مرطوبى المعدة ، وأصحاب البلغم المالح فإن في منعهم شفاء لما يجدونه ،
 فقال الحدث: وقد بقيت الآن واحدة ، وهي أن يكون العطشان يفهم من الطب
 مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح ، فضحك جبرائيل ،
 وقال متى عطشت ليلاً فأبرز رجالك من دثارك ، فاصبر قليلاً، فإن تزيد
 عطشك فهو من حرارة أو من طعام تحتاج الى شرب الماء عليه، فاشرب ،
 وإن نقص عطشك ، فامسك عن شرب الماء ، فإنه بلغم مالح"⁽²⁾ .

ومن المناظرات ما كانت تتعقد على فترات قد تطول ، وقد تقصر
 حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر . ومن أمثلة هذا النوع ما جاء في
 كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازي ؛ إذ تضمن فصولاً في ذكر ما جرى

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنبياء ص 211 - 212 بتصرف.

(2) القفطى ، الأخبار ، ص 101.

بينه ، وبين الرازي الطبيب الذي ناظره في أمر النبوة عند اجتماعهما في مجلس بالرّى تارة بعد تارة ، حيث رد الأول على الثانى قوله بقدم الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والمكان ، والزمان ، وقوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمرآء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما احتج به على دفع النبوة⁽¹⁾.

ونورد فيما يلي أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغي الوقوف عليها .

قال أبو حاتم الرازي : وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه في كتابه الذى ذكرناه . فقال: من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس اليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ، ويُسلى بعضهم على بعض ، ويؤكد بينهم العداوات ، ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : كيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل ؟

قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم ، وآجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ، ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من

(1) المناظرات بين الرازيين ، ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى فى دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة 1982 ، ص 293 .

أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ،
ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي
والمجاذبات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى .

قلت : ألسن تزعم أن البارئ جل جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم .

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولى بحكمته
ورحمته ، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى
الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة ؛ إذا كان ذلك أولى بحكمته
ورحمته ؟

قال : نعم .

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدعى ! فإننا لا نرى فى العالم إلا إماماً
ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل
الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالاتك ، ولا نرى الناس يستغنى
بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين
بالهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يلهموا ما أدعيت من منافعهم ، ومضارهم
فى أمر العاجل والآجل ، بل أحوجوا الى علماء يتعلمون منهم ، وأئمة
يقتدون بهم وراضة يرضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباغت
ظاهر البهت والعناد ، وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى
تدعيها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حُرِمَ ذلك وأُحْوجَ اليك ، وأوجب عليهم
التعلم منك والافتداء بك .

قال : لم أخص بها أنا دون غيرى ، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها ،
وإنما حُرِموا ذلك لإضرارهم عن النظر ، لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك
أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور ويهتدى
بحيلته الى أشياء تدق عن فهم كثير منا . وذلك لأنه صرف همه الى ذلك .

ولو صرف همته الى ما صرفت أنا إليه وطلب ما طلبت، لأدرك ما أدركت.
قلت : فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفتنة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيههم لاستووا في الهمم والعقول .
لابد لنا وأن نتساءل الآن عن البعد المعرفي الكامن في هذه المناظرات . وعن الاستنتاجات التي يمكن أن نتوصل إليها من خلال تحليلها ونقدها . ولابد لنا أيضا أن نشير الى أن أبعاد التحليل الداخلي تكشف لنا بعض الأمور المهمة التي لابد من استنتاجها إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بحركة الحوار والمناظرات معرفيا ومنطقياً ، وهو ما يمكن أن نشير إليه في القضايا التالية :

1. الخروج عن أدب الحوار والمناظرة ، حيث وصف أبو حاتم الرازي ، الرازي الطبيب بالإلحاد . ومثل هذه التعديت تعد من قبيل سلبيات فن الحوار والجدل والمناظرة .
2. يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس في فهم بعض قضايا الدين ، ويلجأ أصحاب النظر في الكتب منهم الى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم ، ولمن يشايعونهم ، وغير مقبولة عند خصومهم .
3. لا يقتصر تحصيل العلم على أناس دون غيرهم ، فأى إنسان يستطيع أن يطلب العلم ويفهمه ؛ إذا صرف همته إليه ، ولم يتوان في تحصيله . ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر ، لا لنقص فيهم .
4. يفهم من كلام الرازي الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال أفلاطون في العصر اليوناني ، فلو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيههم لاستووا في الهمم والعقول .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن وحدها التى وجدت آنذاك، بل لابد وأن المناظرات ومجالس الجدل قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم المزدهرة فى ذلك الوقت .

ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مجالس مناظرات أخرى خاصة بعلوم أخرى - خلافاً لما سبق - ، ونقصد بها مجالس المناظرات الفلسفية والمنطقية ، خاصة وأن الفلسفة والمنطق من بين علوم (الآخر) الوافد الى العالم الإسلامى ، أو (الأنا) ، وذلك فيما يلي :

من أمثلة هذا النوع من المناظرات ما دار بين ابن أسيد وثابت بن قرّة. فقد ناظر ابو موسى عيسى بن أسيد ، أبا الحسن ثابت بن قرّة الحرانى فى عدة مسائل منها : أمر النفوس أهى متناهية أم لا؟ وعلم الله بالكليات دون الجزئيات . وسأله أبو الحسن (ثابت بن قرّة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان فى مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً فى الطبع ، ولا يحتاج بعضها الى بعض . وسأله أيضاً عن قضية يستعملها كثير من جلة المفسرين وهى أن ما لا نهاية له لا يكون أكثر مما لا نهاية له . وسأل ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتى والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثير من الناس . وسأله أن يعطيه العلامة فى ذلك ، فأعطاه جملة خفيفة ، وقال : إن الفصل فى أكثر الأمر يكون اسمه اسم الكيفية والنوع ، فاسمه مشتق من اسم الكيفية التى هى الفصل ، والفرق بين المشتق ، وما اشتق منه ، وذكر أبو الحسن أنه لا يرى أن العدد ليس له وجود فى الأشياء كسائر الأعراض ، ولا هو حال محمولة فى المعدود ، بل إنما هو أمر يُحفظ فى النفس كما ذكر أيضاً أن هذه سبيل كل الإضافات التى تقع فى الكمية مثل النصف والضعف وغيرهما من النسب، والعظم ، والصغر ، والمساوى ، والأطول ، والأقصر ، وأنها أشياء تحدث فى النفس عند مقايستها بين المقادير .

وسأل ابن أسيد عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل يرى أنها عشر - كما قال أرسطوطاليس - أو أكثر من ذلك أو أقل ؟ ... وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأي المشهور في عدة أنواع الكمية وأنها سبعة ، بل يميل الى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد في أشياء مختلفة ، وذكر أن ما توصف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية ، ضرب من ضروب الكمية ، قال ابن أسيد : فطال الكلام في ذلك ، واختلفت بينى وبين أبى الحسن مناظرة فيها جوابات كثيرة ، واستقر آخرها على أن قال أبو الحسن: إنى ما أوجبت في الأشياء أن تكون معدودة ويكون لها عدد سواها إلا متى كانت متباينة ، منحازاً بعضها عن بعض⁽¹⁾.

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقاً في فنون الفلسفة ، حكيماً يمسك بناصية معظم العلوم والمعارف التى كانت تتدرج تحت عباءة أم العلوم . ونحن نعلم أن ثابِتاً بن قرة لم يكن في زمانه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة . وكان عيسى بن أسيد تلميذ ثابت بن قرة ، وعنه أخذ ، وبه برع في فنونه⁽²⁾ الى درجة أنه ناظره وجادله! . وكل ذلك يبين مدى تأثير علوم الآخر في العالم الإسلامي . يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هاماً في إيجاد علماء وعلوم متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس . لكن لم يقتصر الأمر على مجالس الحوار والمناظرات فقط ، حيث لعبت مراكز الثقافة التى انتشرت في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت ، والتى جذبت اليها رجال العلم والأدب ، لعبت دوراً آخر في إيجاد العلماء والعلوم المتنافسة ، والتى كانت تمثل مدناً ومراكز بعينها داخل المجتمع العلمى الإسلامى ككل .

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة في مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، الصادرة عن معهد

تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا ، المجلد الحادى عشر 1997 ، ص 145 .

(2) القفطى ، الأخبار ، ص 164 .

ففى مركز أصبهان أو الرى كان بلاط بنى بويه هناك كعبة يؤمها العلماء ، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم فى البلاط السامانى فى بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض ، وموسم فضلاء الدهر . ذكر أبو جعفر الموسوى أن والده أبو الحسن اتخذ دعوة ببخارى فى أيام الأمير نصر الثانى بن أحمد (301 - 330 هـ / 913 - 941 م) جمع فيها أفاضل غربائها من العلماء والأدباء .. وأقبل بعضهم على بعض يتجاذبون أهداب المذاكرة ، ويتهادون ريحان المحاضرة . وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوى فى غزنة بشهرة واسعة ، ونقل كثيراً من المؤلفات الى غزنة ، كما كان من أكثر السلاطين ميلا الى الأدب - على الرغم من إساءته لرجاله - ومن أخباره أنه كاتب بلاط خوارزم قائلاً : قد علمت أن ببلاط خوارزم شاه كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم فى فنه مثل فلان وفلان ، وعليك أن ترسلهم الى بلاطى ليكون لهم شرف المثل بين يدى ، ونقوى على الاستفادة من علمهم وحثقهم ، وأرجو من أمير خوارزم أن يسدى إلينا هذا الجميل ، وأجيب طلبه . وهنا ينتقل التنافس من بين الجماعات والمدارس العلمية فى الأقطار الإسلامية الى السلاطين ، والملوك ؛ إذ أن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفاخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة . ففى بلاط الحمدانيين فى الموصل ، وفى حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود ، وموسم الأدباء ، وحلبة الشعراء . ويقال إنه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر⁽¹⁾.

(1) راجع د . حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى

وفى بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم: القاضي بكار بن قتيبة ، وذو النون المصري المتصوف ، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعي ، وابن الحكم المتوفى سنة 257هـ / 870 م ، وأول مؤرخي مصر الإسلامية . وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم ، فقد روى أن فهرست أسماء شعراء ميدان ابن طولون كان يقع فى إثنى عشر كراسة . أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـ / 911 م ، فنبع فى عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء ، والأدباء ، والمؤرخين ، والشعراء ، وأصبحت مساجد عمرو ، وابن طولون ، والأزهر ، والحاكم مراكز هامة للثقافة لا سيما بعد أن حول يعقوب بن كلس الأزهر فى سنة 378 هـ / 988 م الى جماعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية . وفى بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة ، وأصبهان وغيرها من أمهات المدن الإسلامية ، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب .. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء ، والشعراء ، والأدباء ، والفلاسفة والمترجمين والفقهاء وغيرهم⁽¹⁾.

وقد شهد المجتمع الإسلامى شكلاً آخر من الحوار والمناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه المتناظرون وجهاً لوجه ، فكثيراً ما كان العلماء ، والفلاسفة ، والأدباء ، والشعراء ، يتجادلون ، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر ، ولكنهم يعرفون بعضهم بعضاً من قراءة ، وإطلاع كل طرف على كتب الطرف الآخر .

(1) راجع المرجع السابق ، جـ 3 ، ص 343 - 344 .

وفى أحيان كثيرة نجد العالم ، أو الفيلسوف ، اللاحق يحاور ويجادل وينظر السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل الى قرون ونقصد بهذا النوع من المناظرات ما يسمى " بالردود " كأن نقول كتاب زيد فى الرد على عمرو .. وهكذا . ومن أمثلة هذا النوع ما يلي :

رد حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة 411 هـ / 1020 م فى كتابه "الأقوال الذهبية فى الطب النفساني " على كتاب الرازي الطبيب المتوفى سنة 313 هـ / 925 م "الطب الروحاني". قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحاني : هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتاب المنصورى فى الطب الجسماني وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيها ، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً .. إن العديل إنما يجعل عديلاً لما عادله بموازنة ومشابهة تجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب، كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً⁽¹⁾.

هذا النص لحميد الدين الكرمانى يوضح بصورة جلية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمى الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط ، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوىء.

(1) ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، دار المعرفة الجامعية 2000، ص191.

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا الى الكثير من المزالق التى تفسد البحث العلمى ، وأشاروا اليها واعتبروها واجبة الاعتبار ، إذ وجدناهم ينوهون فى صدر البحث دائماً الى القواعد البحثية الأخلاقية التى ينبغى وضعها فى الاعتبار ، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا الى أهمية القيم فى البحث العلمى⁽¹⁾.

وعلى ذلك نجد الكرمانى يبتدئ نقده لكتاب الرازى " الطب الروحانى " بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه " المنصورى " ، ثم يعيب عليه تشابه " الطب الروحانى " مع " المنصورى " فى التأليف والتبويب .

ثم يستطرد الكرمانى فى بيان أوجه النقص - التى يراها هو - فى كتاب الطب الروحانى ، فيذكر مثلاً أن هذا الكتاب يخلو من ذكر الأمراض النفسية والأمور المزيلة لها .

ولكننا نرى - من منطلق قاعدة التواصل المعرفى - أن الكرمانى قد أخطأ فى وصفه للكتاب بهذه الصورة ؛ إذ أن المطلع حتى على فهرست كتاب الطب الروحانى للرازى سوف يدرك للوهلة الأولى أن الرجل قد تحدث عن بعض الاضطرابات النفسية . وإلا فما القول فى فصول من الكتاب تحمل عناوين مثل : فى قمع الهوى وردعه (الفصل الثانى) - فى دفع العجب (السادس) - فى دفع الحسد (السابع) - فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثانى عشر) أليست هذه الأمور ، وأعنى بها : الهوى ، والعُجب ، والحسد ، والغضب ، والغم من قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج ؟!

(1) الرازى ، كتاب الطب الروحانى ، ضمن رسائل فلسفة ، م . س ، ص 15 - 16 .

كما أن الكرمانى غير محق فى قوله: "ولا فائدة من قراءته"⁽¹⁾، لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسى كأخلاق ينبغي التمسك بها ، خاصة وهو يعالج الاضطرابات النفسية .

إن التاريخ العلمى للحضارة العربية الإسلامية مليئٌ بهذا النوع من الكتابات التى اتخذت النقد سبيلاً للوقوف على الحقيقة ، والوصول إليها فالنقد هو عماد الأبحاث ، ومحورها ، وهو يدل على الوعى الفكرى أوضح دلالة ، ويشير الى النشاط الواعى للإنسان المفكر.

حوار بين الأنا والآخر :

وقد شهد المجتمع العلمى الإسلامى أيضاً نوعاً خاصاً جداً من الحوارات، وتأتى خصوصيته من جانبين ، الول يتمثل فى أن الحوار يدور بين علمين مختلفين. والثانى يتمثل فى أن كل محاور يمثل أمة بأثرها من خلال دفاعه عن علمها ، وهجومه على علم محاوره الذى يمثل أمة أخرى . ومن أشهر مناظرات هذا النوع ، تلك المناظرة التى دونها أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة⁽²⁾ بين النحو ، ممثلاً فى أبى سعيد السيرافى (ت 368 هـ / 978 م) والمنطق ممثلاً فى أبى بشر متى بن يونس (ت 328 هـ / 939 م) ودارت المناظرة فى حضرة الوزير ابن الفرات . وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين

(1) الرازى ، الطب الروحانى ، ص 16 .

(2) أبو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 . والمناظرة تقع فى الجزء الأول من ص 107 الى ص 128 .

والمُتأخريين ، وهو نفس التّقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربيّة، وأنصار الثقافة الإسلاميّة. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً⁽¹⁾. ويوضح التحليل الداخلى لنص المُحاورَة أنّها تشتمل على ثلاث مستويات تمثل الهجوم والدفاع المُتبادل بين النحو والمنطق . وتكشف عن النظم المعرفيّة التي تشكّل البنية الداخليّة للمُحاورَة ككل . والمستويات الثلاث هي كما يلي :

المستوى الإبستمولوجي الأول : المنطق مرتبطاً باللغة :

واجه أبو سعيد السيرافي أبو بشر متى بن يونس قائلاً : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟ قال متى : إنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . وهذا خطأ عند النحوي (السيرافي) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربيّة ، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل . كما أن واضع المنطق يوناني فالتزم باللغة اليونانية ، وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم ، وعليهم ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكره رفضوه . ولكن المنطق على رأى المنطقي (متى) يبحث في الأغراض المعقولة .. والناس سواسية في المعقولات ومبادئ الرياضيات ، فحاصل جمع أربعة الى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم ، وكذلك ما أشبهه . وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة

(1) حسن حنفي ، هموم الفكر والوطن ، التراث والعصر والحداثة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1998 ، ج1 ، ص 108.

للأسماء والأفعال والحروف. وبذلك يوجب السيرافى ارتباط المنطق باللغة ،
ويقر متى بذلك⁽¹⁾.

المستوى الإستمولوجى الثانى : حاجة العلمين الى بعضهما :

عندما سأل السيرافى متى عن حرف واحد من حروف اللغة وهو
حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو ؟ بهت متى وقال :
هذا نحو ، والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه ، أما النحوى
فحاجاته الى المنطق شديدة ، لأن المنطق يبحث عن المعنى ، والنحو يبحث
عن اللفظ ، والمعنى أشرف من اللفظ .

وهنا يرفض السيرافى أن يتميز المنطق بالمعنى عن النحو باللفظ
لأن النطق واللغة ، واللفظ والإفصاح ، والإعراب ، والإبانة ، الحديث ،
والإخبار ، والاستخبار ، والفرض والتمنى ، والنهى ، والحض ، والدعاء ،
والنداء ، والطلب كلها من واحد بالمشاكلة والمماثلة ... والنحو منطق ولكنه
مسلوخ من العربية ، والمنطق نحو ، ولكنه مفهوم باللغة ، وإنما الخلاف بين
اللفظ والمعنى أن اللفظ طبعى ، والمعنى عقلى .

فإن قال المنطقى : يكفينى من لغتكم هذه الأسم ، والفعل ، والحرف ،
ليبلغ بها الى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية . قال النحوى : أخطأت ،
لأنك فى هذا الأسم ، والفعل ، والحرف فقير الى وصفها وبنائها على
الترتيب الواقع فى غرائز أهلها ، وكذلك أنت محتاج بعد هذا الى حركات
هذه الأسماء ، والأفعال ، والحروف ، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات
كالخطأ والفساد فى المتحركات . كما أن اللغة من اللغات لا تطابق لغة
أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، فى أسمائها ، وأفعالها ، وحروفها ،
وتأليفها ، وتقديمها ، وتأخيرها ، واستعارتها ، وتحقيقها ، وتشديدتها ،

(1) التوحيدى ، الإمتناع والمؤانسة ، ج 1 ص ص 109 - 111 .

وتخفيفها ، وسعتها ، وضيقها ، ونظمها ، ونثرها ، وسجعها ، ووزنها ، وميلها ، وغير ذلك مما يطول ذكره .

وينتهي السيرافى (النحوى) فى هذا المستوى الى رفض الثنائية بين اللفظ والمعنى ، بين النحو والمنطق لأن كل منهما محتاج للآخر ، فإدعاء متى (المنطقى) بأن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى ، والمنطقى ينظر فى المعنى لا فى اللفظ إدعاء باطل . وربما يصح ذلك لو أن المنطقى كان يسكت ويجيد فكره فى المعانى ، ويرتب ما يريد بالوهم السانح ، والخاطر العارض ، والحدس الطارئ ، فأما وهو يزن ما صح له بالأعتبار ، والتصفح الى المتعلم والمناظر ، فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون طبقاً لغرضه ، وموافقاً لقصد⁽¹⁾.

المستوى الأبستمولوجى الثالث : جودة العقل تغنى عن المنطق

ولا تغنى عن النحو :

يذهب السيرافى فى هذا المستوى من المناظرة الى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأى ، استغنى عن مغالق وشبكات المنطق مثل: الجنس ، والنوع ، والخاصة والفصل ، والعرض ، والشخص والهيئة (هل) والأينية (الآين) والماهية ، والكيفية ، والكمية ، والذاتية ، والعرضية ، والجوهرية ، والهيولوية والصورية ، والأيسية والليسية (الإثبات والنفى) ... الى غير ذلك من مسائل منطقية يود المناطق أن يشغلوا بها الجاهل على رأى النحوى (السيرافى) . وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة الى كتاب البرهان كما زعم المناطق لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب ، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطق ، فعبرة " كن منطقياً " تعنى عندهم كن عقلاً أو عاقلاً

(1) التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ص ص 114 - 116 ، ص 119.

أو اعقل ما تقول ، لأن المنطق عندهم هو العقل وهذا قول مدخول ، لأن المنطق على وجوه هم عنها في سهو . أما عبارة "كن نحوياً لغوياً فصيحاً" فمعناها: أفهم عن نفسك ما تقول ، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك . ولو عرف المنطقي تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم . ووقف على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم ، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم ، وسعة تسقيقهم للوجوه المحتملة والكنيات المفيدة ، والجهات القريبة ، والبعيدة ، لاستصغر نفسه ، ولما احتاج المنطق⁽¹⁾.

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافي (النحو) على متى (المنطق) أي بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان . والحاضرون يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ، ووجهه المتهلل ، وفؤاده المتتابعة . قال الوزير ابن الفرات مختتماً : عين الله عليك أيها الشيخ ، فقد نذيت أكباداً وأقررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازاً لا يلبيه الزمان ، ويتطرق إليه الحدثنان .

ومن أهم أنواع المناظرات التي شهدتها المجتمع العلمي الإسلامي، نوعاً مميزاً جداً، وأعنى به المناظرات الكتابية التي اتخذت المراسلات الكتابية سبيلاً لها. وتأتى أهمية هذا النوع من المناظرات من أن كل عالم من الاثنين المتناظرين، كان لديه فرصة أكبر لإجادة الرد على مناظره، فرصة لم تتوفر بالقطع لمن يناظر وجهاً لوجه في مجلس المناظرة المعتاد.

ففي مثل هذا النوع من المناظرات الكتابية، ترى العالم أو المفكر يتلقى رسالة مناظره، فيعكف عليها بالدراسة والنقد، والتقليب فيما لديه من مصنفات في موضع المناظرة. وبعد البحث والتحري والتدقيق، يبعث لمناظره الرد، مقترناً في أغلب الأحيان بسؤال جديد. وهكذا تستمر المناظرة بينهما لفترات معينة قد تطول، وقد تقصر بحسب موضوع

(1) التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ص ص 123 - 127.

المناظرة، الأمر الذى يؤدى إلى تطور وتقدم موضوع العلم المتناظر فيه، خاصة وأن مثل هذه المناظرات كانت تفرد لها مؤلفات خاصة، لينتفع بها بعد الفراغ منها.

ومما وصلنا من هذا النوع من المناظرات، ما ذكره أبو الريحان البيرونى عن المناظرة الكتابية التى دارت بينه وبين ابن سينا فى الطبيعات، فقال البيرونى: "ما جرى بينى وبين الفتى الفاضل أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا من المذكرات فى هذا الباب"⁽¹⁾.

ونورد فيما يلى قطوف من هذه المناظرة لما لها من أهمية فى تطور علم الطبيعة العربى، خاصة وأن طرفيها يعدان من أئمة هذا العلم، وهما أبو الريحان البيرونى، والشيخ الرئيس ابن سينا.

ففى المسألة الثالثة فى الطبيعات يدور الحوار كالاتى:

البيرونى: كيف الإدراك بالبصر، ولم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع العين ينعكس عن الأجرام الصقلية وسطح الماء صقيل؟

ابن سينا: الإبصار عن أرسطو طاليس ليس هو بخروج شعاع من العين، وإنما ذلك قول أفلاطون، وعند التحصيل لا فرق بين بينهما، لأن أفلاطون أطلق هذا القول إطلاقاً عاماً أتى حسب ما يجوز العامة، وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين".

لكن الإبصار عند أرسطو طاليس إنما هو الإنفعال فى الرطوبة الجليدية فى العين لمماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابل لها المؤدى لها عند المحاذاة للجرم المؤدى لونه، ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفة استحالت وانفعلت عن اللون.

(1) أبو الريحان البيرونى، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة 1923، ص 257.

وقد جمع محاورات هذه المناظرة الكتابية، وحققها بالفارسية، سيد حسين نصر، ومهدى محقق، ونشرت بمعرفة مركز المطالعات، جابخانه، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه طهران 1352هـ.

ومتى زالت هذه الرطوبة التي جعلت آلة حس بها القوة الرانية، أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير، فكان ذلك إيصاراً، وبيان القول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفسيرهم لكتاب الحس له، فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان إلى الحواس الرانية كصفات الألوان، ارتفع ذلك الشك.

لم يقتنع البيروني بإجابة زميله ابن سينا فأرسل إليه ثانية يقول: "ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير، وربما احتاج هذا الشيء على اختلاف كثير من التفسير، ويجب مما قلت أن لا يميز الناظر بين الأبعاد، وأن يسرى الصغير بالقرب من الكثير بالبعد في مكان واحد سواء.

وكذلك الأمر في الأصوات، يجب أن يسمع صوت الحمير من البعد الأبعد كالحفي من البعد الأقرب، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين، ولو كان المشف يفعل باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثم نظر إليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود، وأيضاً لم يكن السؤال عن لمية الإدراك ما تحت سطح الماء، أي سألته عن إدراك بنفوذ البصر فيه مع إدراك ما قابل سطحه بانعكاس الشعاع في وقت واحد. وهنا يتولى الفقيه المعصومي تلميذ ابن سينا الرد على البيروني قائلاً:

"ذكرت أنه لم يذكر في الجواب إلا مذهب الفيلسوف في إدراك البصر، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الإدراك بالبصر، فبين ذلك أنه ليس بشعاع خارج من البصر بل هو تشكيل الألوان في الرطوبة الجليدية في العين بواسطة الهواء، إذ هو المشف المؤدى للألوان، لكنه لم يحصل ضياء كان مشفاً بالقوة، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان إلى ما وراء الرطوبة المشفة في العين، فصادمته وتشكلت فيه، ولهذا ليس له لون في ذاته ليكون هو الذي يدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبة هي التي بها يدرك الذوق".

وأما تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر، فإن ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة إلى تطويل، وكذلك الأصوات لأننا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يغيّران على الاستقراء، فتصور بأنه ذلك، وحصل لنا به التمييز بينهما، ولو كان إنساناً لم يعهد جبلاً رفيعاً السمك قط، فرأى جبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه، وربما ظنه قريباً منه وأصغر في الحجم لعله اعتياده لذلك.

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها، لم يكد يخفى عليه البعد إذا رأى شيئاً منها، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قط، أو لم يعده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثرتها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذكرت، بل لأجل العادة.

وأما الحديث على السوداء، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل، فإن الأشياء المشقة وإن أدت الألوان إلى الإبصار فإنها تؤديها على المسامحة وعلى الخط الأقصر بينها وبين البصر لا على التقويس والإنحناء، فمقدارها يسامت البصر من السواد في البلور يراه أسوده وما فضل عليه يراه أبيض.

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق في حالة واحدة، فكما نقوله في إدراك شعاع البصر لهما جميعاً نقوله نحن في تشكّلهما في العين.

البيروني: "زعم أن الكواكب إذا تحركت حمى الهواء المماس لها، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة، والبرودة بإزاء السكون، وأن الفلك إذا تحرك حركته السريعة حمى الهواء المماس له، فكان منه النار المسمى أثيراً، وكلما كانت الحركة أسرع، كان الإحماء أبلغ وأشد، ومن الواضح البين أن أسرع الحركات في الفلك التي هي في معدل النهار، وإن كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة...".

ويجيب ابن سينا بلفظه:

"ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك، بل هي جوهر واسطقس بذاتها، ولها كرة وموضع طبيعي بذاتها كغيرها من الاسقطسات، وليس ما حكيت إلا مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل تاليس حين جعلها الماء، وهرقليطس إذ يجعلها النار، وديوجالس إذ جعلها جوهرأ بين الماء والهواء، وانكسندرس حين يجعلها هواء، ويجعل كل واحد منهم الأجرام الأخرى، والمتولدات عواض تعرض في الجسم أية ما وصفوه، وأنه ليس يكون عن جسم آخر"، ويقول انكسمندرس "القول الذي حكيت أنه الجوهر الأول هواء، فإذا أصابته كيفية البرودة صار ماء، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً".

أما أرسطو طاليس فلا يجعل شيئاً من الكليات الأربعة بكائن عن شيء آخر، ويجوز ذلك في جزئياتها، فليس إن هذا الاعتراض يلزم أرسطوطاليس ولا من بهذا القول، وهو القول السديد الصواب ...

وفي المسألة السابعة من مسائل أخرى في الطبيعيات تجرى الأسئلة هكذا:

البيروني: إذا كانت الأجسام تتبسط بالحرارة وتتقبض بالبرودة، وكان انصداع القماقم الصياحة وغيرها لأجل ذلك، فلم صارت الأنية تتصدع وتتكرس إذا جمد ما فيها من الماء.

ابن سينا: إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب، فإنه كما أن الجسم لما انبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع، فشق القمقمة، كذلك الجسم إذا انقبض عند التبريد وأخذ مكاناً صغيراً كان أن يقع الخلاء في الإناء، فشق وانصدع لاستحالة ذلك، ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذان وهي العلة لأكثر ما يقع من هذا، ولكن فيما ذكرنا كفاية في الجواب.

حوار علمى راق، يوضح مدى الشوط الذى قطعه العلماء العرب فى سير البحث فى علم الطبيعة وتطوره وتقدمه، خاصة وأن طرفى الحوار البيرونى وابن سينا يعدان من أئمة هذا العلم.

نقد وتقييم:

بعد أن استعرضنا جوانب الموضوع، يمكن أن نخلص بالنتائج التالية:

شكّل فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الركائز الهامة التى ارتكز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أكبر العلامات المميزة للنضج العلمى الذى بلغه العلماء آنذاك.

وبالبحث عن المؤثرات التى أدت إلى ظهور الجدل والمناظرات فى المجتمع الإسلامى، رجحنا أن المناظرات التى عرفت فى ذلك الوقت تعتبر صورة متطورة لما دار فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات ومحاورات عقائدية بين الطوائف المختلفة. ومن أشهرها، المناظرات والمحاورات التى جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض، وبين البشرية النبوية. ثم اتخذ فن المناظرة، والحوار صورته النهائية التى عرف بها بتأثير المنطق الأرسطى، والفلسفة اليونانية فى عمومها. وذلك حينما استعان معظم مفكرى الإسلام فى العصر الأول بالمنطق الأرسطى للرد على خصوم كانوا يتقنون فن الجدل والحوار. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشاراً واسعاً فى المجتمع العلمى الإسلامى تبعاً للشغف العلمى لدى العلماء على أثر حركة الترجمة، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء هؤلاء الذين رأوا فى انعقاد مجالس العلم والمناظرات فى قصورهم من الأمور الهامة فى تأسيس الرعاية، فضلاً عن كون هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأبهة

والعظمة. ومما لا شك فيه أن هذا الجو العلمي قد أحدث نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين أفراداً كانوا، أم جماعات، الأمر الذي انعكس أثره على المجتمع العلمي ككل.

وكان من نتائج حركة التنافس داخل الجماعات العلمية وخارجها أن أقبل بعض العلماء، والأدباء على مذاكرة أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم. ومن أمثلة هذا الصنف من العلماء - فضلاً عن ما ذكر في سياق الموضوع، الفراء بن زياد الكوفي النحوي الذي قيل عنه: لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضبطها. وقال ثمامة بن أشرس المعتزلي: ذاكرت الفراء فوجدته في النحو نسيج وحده، وفي اللغة بحراً، وفي الفقه عارفاً باختلاف القوم: وفي الطب خبيراً، وبأيام العرب وأشعارها حاذفاً. وصنف الفراء للمأمون كتاب الحدود في النحو، وكتاب المعاني، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً. وعمل كتاباً على جميع القرآن في نحو ألف ورقة لم يعمل مثله⁽¹⁾.

وبالبحث عن أنواع المناظرات، وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت مجالس المناظرات معظم العلوم المعروفة آنذاك، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية ... وغير ذلك مما قد أتينا على ذكره كل في موضعه.

أما عن الأسس التي قامت عليها المناظرات وشكلت بنيتها الأساسية، فقد رأينا كيف أن مفكراً كابن خلدون يضمن "مقدمته" الآداب والأحكام التي وضعها بعض الأئمة، والتي ينبغي على المتناظرين أن يقفوا عند حدودها في الرد والقبول، فبين حال كل من المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مسئولاً، والثاني معترضاً مبيناً محل معارضته. ومتى يجب على المستدل

(1) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت) ج2، ص19.

السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. وقد رأينا كيف التزم المتناظرون والمتجادلون بهذه الآداب، وتلك الأحكام في معظم المناظرات التي أوردناها، ولم يخرجوا عنها إلا في القليل النادر، حيث كان هناك إتجاه عام بوجوب سخط ورد من الحاضرين على من يخرج عن القواعد العامة للمناظرة. وقد رأينا كيف أوقف لمأمون، ولام محمد بن أبي العباس عندما تطاول على مناظره على بن الهيثم في مناظرة دارت بين الاثنين في حضرته.

ولقد كان لفن الجدل والنقاش والمناظرات تأثيراً بليغاً ليس في المجتمع العلمي فحسب، بل في اضطراب أحوال المجتمع الإسلامي ككل. فلقد رجحنا أن معظم الاختلافات والنزاعات بين المذاهب والفرق الدينية قد أبتدأت بالجدل والنقاش. وعادة ما يبدأ الجدل بفرد واحد لا يوافق على آراء فرقة أو جماعة ما، ثم يحدث أن يلتف حوله من يؤمن بأرائه، ويستمر الأتباع في الازدياد إلى أن يشكلوا جماعة جديدة أساسها هؤلاء الأفراد الذين يلتفون حول رئيسهم، ولهم هدف واحد مشترك هو إما التنافس، وإما الصراع ضد الجماعات الأخرى المناهضة لهم، وذلك بغرض سيادة آرائهم. وما دام الأمر يتعلق بتبني آراء جديدة ومحاولة فرضها على المجتمع، فيمكن أن نطلق على أصحابها "جماعة ومدرسة علمية" بوجه من الوجوه. وعلى ذلك يمكن اعتبار المعتزلة "جماعة علمية"، والأشاعرة "جماعة ومدرسة علمية" والماتريدية "جماعة ومدرسة علمية" قامت كلها على التنافس فيما بينها من أجل انتصار كل جماعة ومدرسة لما تؤمن به من آراء.

وإذا كان التنافس قد ساد بين هذه الجماعات والمدارس، فإن هناك من الجماعات والمدارس من اتخذت الصراع سبيلها، مثل الوحيدي "ميمون القداح" مؤسس المذهب الإسماعيلي. وجماعة "الشيعة" التي صارعت أهل السنة حول مسألة الإمامة. ومما لاشك فيه أن آثار الصراع بين تلك الجماعات قد انعكست على المجتمع الإسلامي بصورة سلبية في الفترة التي يدور حولها البحث، وما زالت هناك بقايا لهذا الصراع في الوقت الراهن.

أما الجماعات والمدارس العلمية البحتة، فمما لا شك فيه أنها قد تأثرت تأثراً بالغاً بنشاط المناظرات والجدل إن في تكوينها، أو في استمرارها وبقائها في المجتمع العلمي الكبير. حيث نتصور أن العالم الذي كان يدخل في مناظرة دعا لم آخر حتى ولأول مرة، ويحدث أن تنتهي المناظرة لصالحه، فسرعان ما ينضم إليه المريدون الذين يريدون التعلم عليه. وهؤلاء التلاميذ يشكلون باستمرارهم في عملية التعلم جماعة ومدرسة علمية، ويصبح ذلك المعلم الأول هو رئيس تلك الجماعة والمدرسة.

وتسعى الجماعة والمدرسة رئيساً وأفراداً إلى تحقيق هدفها الرئيس، وهو العلم بكل ما يشتمل عليه من نظم ومراحل.

وبناء على ذلك فإننا نرى أن معظم العلماء الذين كانوا أطرافاً في المناظرات التي آتينا على ذكرها في سياق الموضوع قد شكلوا جماعات ومدارس علمية مميزة لعبت دوراً مهماً في تقدم ورقى المجتمع العلمي الإسلامي في ذلك الوقت، ومنهم جبرائيل بن بختيشوع، وحنين بن اسحق، والرازي الطبيب، وثابت بن قرة، وأبو حيان التوحيدى.

الباب الثاني

جماعات ومدارس علم الكلام

الفصل الرابع

أثر الجماعات والمدارس الكلامية

فى تطور الجدل والنقاش العقلانى

sharif mahmoud

مما لا شك فيه أن كلاً من الفلسفة وعلم الكلام يعلى من شأن العقل ويجعله محورا أساسياً في أبحاثه . وإذا كان العقل بما يقدمه من أدلة يمثل أحد الأسس المتينة في بنية المناظرات والجدل والنقاش ، فإنه لا بد وأن يكون هناك علاقة بين المدارس الفلسفية والكلامية التي ظهرت في المجتمع العلمي الإسلامي ، وبين حركة الجدل والمناظرات التي شهدتها هذا المجتمع . إذن ينبغي علينا أن نتوقف في هذه النقطة عند تلك العلاقة - المفترضة - لنتبين مدى حجمها وما أدت إليه من أثر في بنية المجتمع العلمي .

أما بالنسبة للمدارس الفلسفية ، فإن أكبر من يمثلها - في الفترة التي حددها البحث - فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني ، أعني الكندي ، والفارابي . ونظراً لأهمية هذين الفيلسوفين وأثرهما في تكوين جماعات و مدارس فلسفية مهمة ، فقد خصصنا لهما كتاباً مستقلاً . ومن ثم فإن حديثنا في هذه الجزئية ينصب على المدارس الكلامية .

انتهينا أثناء التعريف بعلم الكلام الى أن المهمة الرئيسة له هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ونعتقد أن السبب في تأكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع الى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (ت سنة 241 هـ / 855 م) ، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم ، قال : لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبى الحديث " كذلك ينسب إليه أنه قال : " لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل" (1) .

(1) عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية 1979 ، ج 1 ، 14 - 15 .

ومن أوائل الذين تعرضوا للرد على دعوى أحمد بن حنبل والحنابلة عموماً في مسألة ذم الكلام والنهي عن الخوض فيه ، أبو الحسن الأشعري وذلك في " رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام " حيث ذكر⁽¹⁾: أن طائفة من الناس ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين . ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى الضلال ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والألوان والأكوان ، والجزء والطفرة ، وصفات الباري بدعة وضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات النبي ﷺ ، ولتكلموا فيه وبعد أن ذكر الأشعري جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول ، أفرد في الرد عليهم ثلاثة أجوبة حاول بها أن يثبت أن أصول مسائل الكلام معينة وموجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة⁽²⁾.

(1) أبو الحسن الأشعري ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، ذيل كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي ، بيروت 1953 ، ص 85 وبعدها.

(2) قال الشيخ أبو حسن الأشعري في الجواب الثاني : إن يقال لهم إن النبي ﷺ لم يجهل شيئاً مما ذكر تموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك كلاماً معيناً . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة .

أما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبراً عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان الى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وإن جاز عليه الأقوال والانتقال من مكان الى مكان فليس بآله .

وأما الكلام في اصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب . قال الله تعالى " لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا " وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له =

وبهذه الرسالة فتح الأشعري باب المناظرات والنقاش العقلاسي على مصرعيه ، إذ حاول كل فريق أن يقدم من الحجج والبراهين ما يؤيد به آراءه ، ويضحد في الوقت نفسه آراء الخصوم من الفرق الأخرى . وأتينا إذا افترضنا أن الفرق الدينية في ذلك الوقت هي بمثابة جماعات علمية لكل جماعة تعاليمها الخاصة بها ، فإن الاختلافات في الآراء والتعاليم جعلت التنافس هو الرابطة التي تحكم علاقات هذه الجماعات بعضها ببعض . وقد عبرت كل جماعة عن هذا التنافس في صورة ردود مكتوبة في بعض الأحيان ، وفي شكل مناظرات علمية في مجالس خاصة في أحيان أخرى . ومن أمثلة النوع الأول " كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " لأبي الحسن الأشعري والذي قصد به الرد على الحنابلة خصوصاً وأهل السنة والجماعة عموماً في النهي عن الكلام . أما النوع الثاني وهو المناظرات ، موضوع هذه النقطة من البحث ، فقد كثر وانتشر بين الجماعات بحيث شكل منظومة معرفية يجب الوقوف عليها إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة البناء المعرفي لهذه الجماعات .

وإذا كنا قد زعمنا أن الأشعري قد مهد طريق المناظرات برسائلته المذكورة ، فإن الفرق الكلامية الكبرى ، وأقصد بها المعتزلة والأشاعرة قد بدأت في الظهور على أثر مناظرة ، وإن كانت غير مكتملة الأركان بالنسبة للمعتزلة التي تنسب إلى واصل بن عطاء (80-131 هـ) / (699 - 748 م) والذي اعتزل شيخه الحسن البصري (21 - 110 هـ) /

= وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتغالب وإنما مرجعه إلى هذه الآية وقوله عز وجل " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض " إلى قوله عز وجل " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم " . وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها ، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن (الأشعري ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، ص 89) .

641 - 728 م) بسبب حكم مرتكب الكبيرة . إذ دخل رجل على الحسن البصرى قائلاً : يا إمام لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن : فقال الحسن: اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة⁽¹⁾.

تكشف البنية الداخلية لهذا السؤال المطول عن حكم مرتكب الكبيرة عن أمرين ، أولهما : أن واصل بن عطاء كان يضم في نفسه الاعتزال عن شيخه ، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية ، بدليل أنه لم ينتظر حتى يجيب الحسن . وقد استطاع واصل بإعلان رأيه في حكم مرتكب الكبيرة ، واعتزاله حلقة استأذه ، أن يجعل الأخير أول المقررين باعتزاله " اعتزل عنا واصل " . أما الأمر الثاني فيتمثل من ناحية في الخلل الذي يمكن أن يحدث في قوام جماعة علمية إذا انشق أحد أفرادها عنها وحاول تكوين جماعة علمية جديدة . ويبين من ناحية أخرى مدى تجرأ التلميذ - في ظرف معينة - على الأستاذ إلى الدرجة التي معها يمكن أن ينفصل عنه ويعتزله تماماً . ويمكن القول أن رأي واصل يعبر عن جيل الوسط في المجتمع الديني الإسلامي⁽²⁾.

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 60.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، ط. الأولى،

المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص78.

ومن أهم الأمور التي يجب أن نقف عندها في حادثة انفصال واصل (التلميذ) عن الحسن (الأستاذ) أنها ذات مغزى تاريخي علمي هام من جانبين أيضا .

الأول: إنها تبين أن العلم في مرحلة من مراحل نموه يشكل منظومة معينة تظل ثابتة وسائدة بين معتققيها من أعضاء الجماعة العلمية الى أن تظهر مشكلة أو معضلة علمية يقدم لها أفراد من الجماعة حلاولا معينة قد لا تتفق مع آراء الأستاذ الذي يتمسك بتقاليد علمية سلفية معينة . ويحدث أن يكثر مؤيدوا الفكرة الجديدة حتى يكونوا جماعة علمية جديدة . وهذا ما حدث تماما مع واصل بن عطاء ، إذ بعد أن اعتزل عن الحسن ، انضم إليه عمرو بن عبيد ، ثم توالى الأفراد عليها حتى تكونت فرقة المعتزلة وكثرت طبقاتها وانتشرت تعاليمها في معظم أرجاء العالم الإسلامي .

الجانب الثاني: يتمثل في أن هذه الحادثة قد أدت الى تطور خروج (التلميذ) على (الأستاذ) من ناحية ، واكتمال بناء المناظرة من ناحية أخرى . فإذا كان واصل بن عطاء قد اعتزل استاذة قبل أن يجيبه ، فإننا نجد أبا الحسن الأشعري (ولد 260 أو 270 هـ / 873 - 883 م) مؤسس فرقة الأشاعرة يستعد جيدا لمناظرة استاذة أبي على الجبائي (235 - 303 هـ / 849 - 915 م) شيخ معتزلة البصرة في زمانه ويناضره بالفعل في مناظرة شهيرة⁽¹⁾ كانت بمثابة السبب الأول والرئيس في ظهور المذهب الأشعري . يضاف الى ذلك سبب آخر ، سيكولوجي ، يتمثل في أن الجبائي كان زوج أم الأشعري .

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة في موضع لاحق من هذا الكتاب.

لكن لا يعنى عدم اقتناع الأشعرى بأجوبة أساتذته الجبائي أن الأخير لا يتقن فن المناظرة والجدل ، بل على العكس تماماً كان منذ حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . فيرى القاضى عبد الجبار أنه اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر ، فقال بعض أهل المجلس : ليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له : صقر ، فإذا بـغلام أبيض الوجه زج بنفسه فى صد صقر وقال له : أسألك ، فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه ! فقال له : سل ، فقال : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ، قال : أتسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال : نعم ، قال : قال فهل يفعل الجور ؟ قال : نعم ، قال : أفتسميه جائراً ؟ قال : لا ، قال : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً ، فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون من هذا الصبى ؟ فقيل : هو غلام من جباء⁽¹⁾ . هذا وهو غلام ، فما بذلك وهو إمام فى علم الكلام !

فكان الأشعرى مناظراً قوى الحجة . وقد كثرت مناظراته بعد أن تبرأ من المعتزلة وعقد العزم على الرد عليهم وإخراج معائبهم . وقد أدت به كثرة المناظرات الى أن يصف كتاباً فى الرد على المخالفين يتبع فيه أسلوب المناظرة الشفوية التى تعقد بين اثنين وجهها لوجه ، ولكنه صاغها فى أسلوب نظرى ، الأمر الذى يدعونا الى أن نطلق على هذا النوع أسم "مناظرات نظرية" والتى سماها هو "مسائل" فكل مسألة من مسائل الكتاب هى عبارة عن مناظرة بين الأشعرى وبين مخالفه ، هؤلاء الذين يبدأ بعرض آرائهم أولاً مصدراً إياهم بعبارة "فإن قال قائل" ، ثم يرد عليهم مبيناً أدلته وحججه ، ثم يعرض اعتراضاتهم أو آراء أخرى ، ويرد عليها أيضاً ، وهكذا الى أن تنتهى مثل هذه "المناظرة النظرية" بكلام الأشعرى .

(1) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق على سامي النشار ، وعصام الدين

محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972 ، ص 86.

والكتاب سماه " كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " وهاك إحدى مسائله : فإن قال قائل : لم قلتم إن للبارى تعالى علما به علم ، قيل له لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم ، فلو دلت الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، فهو عالم . فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علما قياسيا على دلالتها على أن لنا علما ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل .

فإن قال : فلما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكيمة على علم العالم منا كما دلت على أنه عالم لأنه ليس معنى العالم منا أن له علما لأنه قد يعلم العالم منا عالما من لا يعلم أن له علما . قيل له : إن جاز لك أن تزعم ، جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لى علما بها ، ولا تدل على أنى عالم لأنه ليس معنى العالم أن له علما ، لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علما من لا يعلمه عالما . وأيضا هذه الدعوى عندى فاسدة وذلك أن معنى العالم عندى أن له علما ، ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما⁽¹⁾.

وإذا تساءلنا عن تأثير الجدل والنقاش العقلاني والمناظرات فى بنية المجتمع العلمى الإسلامى ، فإننا نجد أن لها أهمية كبيرة فى نشر دعوة المعتزلة ، وذلك منذ أن ابتدأت الدعوة بفرد واحد وهو " واصل بن عطاء " وحتى انتشرت فى معظم أرجاء العالم الإسلامى . وليس أدل على ذلك من أن واصلاً قد جعل القطب الثانى فى تأسيس المذهب المعتزلى

(1) أبو الحسن الأشعري ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 12.

وهو " عمرو بن عبيد " ينضم إليه بعد أن ناظره واصل وأقنعه بمسألة " المنزلة بين المنزلتين " بالنسبة لمرتكب الكبيرة .

قال واصل : يا أبا عثمان لم أستحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال : لقوله تعالى : " والذين يرمون المحصنات " (النور ، 4) الى قوله : " وأولئك هم الفاسقون " (المائدة : 45) . ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق . فقال واصل : أليس الله تعالى قال : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم المظالمون " (البقرة : 254) ، فعرف بالألف واللام كما في القاذف ، فسكت عمرو ، ثم قال واصل : يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ، ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال : أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج تسميه : كافراً وفاسقاً ، والمرجبة تسميه : مؤمناً فاسقاً ، والشيعية تسميه : كافر نعمة فاسقاً ، والحسن⁽¹⁾ تسميه : منافقاً ، فأجمعوا على تسميته بالفسق ، فتأخذ بالمتفق عليه ، ولا تسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين ، فقال عمرو : وما بيني وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب⁽²⁾ . ومن ساعاتها عقد عمرو العزم على ملازمة واصل والاشتراك معه في نشر مبدأ " المنزلة بين المنزلتين " وغيره من مبادئهما المعتزلية . ولم ينقطع الاثنان عن بعضهما ، الأمر الذي جعل معظم مؤرخي الفرق يجمعون على أنهما هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب المعتزلة .

(1) يقصد الحسن البصري .

(2) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص 50 - 51 .

وكانت مجالس العلم والمناظرة هي سبيل المعتزلة في اجتذاب أتباعهم والرد على خصومهم ، ليس فقط من ملة الإسلام ، بل ومن ملل أخرى . فها هو القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ — 1024 م) أشهر رجال المعتزلة ، واليه انتهت رئاستها " كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وفي الفروع مذهب الشافعية ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر ، عرف الحق فانقاد له " (1) وناظر جعفر بن حرب (من رجال الطبقة السابعة) زادان بخت الثنوي ، فقال : خبرني من وعظك بهذه الموعظة : النور فهو مستغنى عنها لأنه الأخير في العالم إلا منه ، ولا يكون منه الشر البتة ، أما الظلمة فلا يكون منها الخير أبداً وهي مطبوعة على الشر ، فلا معنى لهذا الوعظ . قال زادان : أنت غافل عما عليك في هذا الباب إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلم أنهم لا يتعظون ، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون ، وأرسل إليهم ويعلم أنهم يكذبون ، فليس بمستكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ ، ولا يكون منه الخير . قال جعفر : بل أنت غافل لأنك تعلم كيف قولنا لأننا نقول : إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه . فهل تقول في الظلمة : إنها تفعل الأقدار على الخير ؟ فقال : أو ليس مذهبكم : إن الكافر لا يقدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر ؟ قال جعفر : هذا ليس من مذهبنا ، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر حالاً منك عندنا ، فانقطع زادان وقمت (2) .

وتكشف لنا المناظرات عن أن قوة وحجية المتكلمين المسلمين في الدفاع عن الدين قد تؤدي بصاحبها إلى أن يلقي حتفه من قبل الخصوم الذين لا يقدرّون على مناظرته . فقد حكى أبو الحسن الخياط : أن بعض

(1) القاضي عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 118 .

(2) القاضي عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 80 .

ملوك الهند كتب الى الرشيد فقال : ليوجه الى رجلاً من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام ويحتج لأصل دينه ، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام الهندي ... فلما ورد الكتاب هارون قال : أطلبوا الى متكلمي فوجدوا أبا خلدة - وكان شيخاً مقدماً في الكلام - ، ف قيل له : أنتق بنفسك في مناظرته ؟ فقال : أنا له إن شاء الله تعالى فوجه به الرشيد في مركب ... فلما كان في بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره ، فوجده متكلماً قوياً ، ف دس إليه سماً فقتله قبل أن يصل الى الملك⁽¹⁾.

يتضح مما سبق مدى الأثر القوي الذي أحدثته المدارس الكلامية - ممثلة في المعتزلة والأشاعرة - في إثراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلاني في المجتمع العلمي الإسلامي إبان نهضته العلمية .

وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن بعض المسائل التي تحاورت وتناظرت فيها هذه المدارس الكلامية في ذلك الوقت . وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب .

(1) القاضي عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 67 - 68.

الفصل الخامس

جماعات ومدارس كلامية المعتزلة والأشاعرة

sharif mahmoud

يخصص هذا الفصل من الكتاب للحديث عن المعتزلة والأشاعرة كنموذج واضح للجماعات والمدارس الكلامية. ويتم تناول هذا الموضوع من خلال محاولة الإجابة على عدد من الأسئلة:

- ما الأسس التي قامت عليها كل جماعة ومدرسة، وما طبيعة العلاقات القائمة بين أفرادها؟

- هل كانت آراء كل جماعة ومدرسة سابقة على غيرها من الفرق أو المدارس الكلامية، أم كانت هناك آراء سابقة عليها؟

- ما مدى الاتفاق أو الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وما الطبيعة المعرفية التي تحكم العلاقة بينهما: تعاون، أم صراع، أم منافسة؟

- ما الذي أدت إليه الطبيعة المعرفية التي حكمت العلاقة بينهما، فهل أدت إلى التواصل، أم التقاطع بينهما، وما تأثير ذلك على المجتمع العلمي بخاصة، والمجتمع الإسلامي بعامة؟

أود أن أشير إلى أن البحث في المعتزلة والأشاعرة ينصب على ثلاث مسائل رئيسة هي:

- كلام الله.

- رؤية الله.

- أفعال الإنسان.

أولاً: كلام الله:

سلكت مسألة الكلام الإلهي (القرآن) منحني خطيراً في مسار الفكر الإسلامي ، حيث دار الحوار والجدال الطويل بين الفرق حولها ، وشكل رأى كل فرقة منها أحد الركائز الرئيسة التي تقوم عليها دعوتها بصفة عامة .

ويدور البحث في هذه المسألة حول سؤال رئيس واحد هو : هل القرآن قديم أي غير مخلوق ، أم أنه محدث أي مخلوق ؟ أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولا نعرف منه إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه . وصرح المعتزلة بخلق القرآن ، ووافقهم في ذلك : الخوارج وأكثر الزيدية وكثير من الرافضة والمرجئة ، وأن من الأخيرة من اختلفوا فيه ، فقالت طائفة أنه مخلوق ، وثانيه قالت أنه غير مخلوق ، وثالثة قالت بالوقف . وقال الأشاعرة بقديم القرآن ، والقراءة التي هي الحروف والأصوات فمخلوقة .

إذن نحن أمام قضية خلافية في أخص ما يميز المسلم عن غيره ، إلا وهو " القرآن " . فقد صار الخلاف حول قضية " الكلام الإلهي " أمداً بعيداً وكان له أثره البالغ في بنية المدارس الكلامية في الفكر الإسلامي . وللوقوف على ذلك نعرض هنا لهذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة ، متعرضين لرأي كل جماعة منهما ، وللأدلة والبراهين التي تؤيد وتعضد بها كل جماعة رأيها . ونختتم بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى وردود كل منهما ، لنقف في النهاية على مدى الاختلاف بينهما في " كلام الله " .

1- المعتزلة

تتفرع مسألة " كلام الله " عند المعتزلة من بحثهم في التوحيد أول أصولهم الرئيسية الخمسة⁽¹⁾، فالقرآن عندهم " كلام الله سبحانه وإنه مخلوق

(1) يمثل التوحيد أول وأهم أصول المعتزلة الاعتقادية . وقد ذهبوا في هذا المبحث الى التنزيه المطلق لله . وبدأوا بحثهم من القرآن الكريم ، ثم أضافوا إليه نزعتهم العقلية المعهودة . فاتخذوا آية " ليس كمثله شئ " بنية أساسية لتأويل كل الآيات التي يشعر ظاهرها أن الله يشبه مخلوقاته في صفة من الصفات . وعلى ذلك فإله في نظرهم واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، وليس بشبح ولا جثة ولا صورة ، =

لله لم يكن ثم كان⁽¹⁾.

وانفق المعتزلة جميعاً على أن كلامه تعالى فعله، أى صفة من صفات الفعل، فكلامه تعالى محدث والقرآن مخلوق، لأن الله تعالى قد فعله

ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلا أولاً سابقاً للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأفهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إليه سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتنهاهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء وعن اتخاذ صاحبة والأبناء (أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثانية 1969 ، الجزء الأول ص 235-236) والله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 25) .

(1) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين 255/1 .

كما فعل سائر أفعاله⁽¹⁾.

وقد استند المعتزلة على آيات من القرآن يشعر ظاهرها بخلقه ،
وتقوم كأدلة نقلية يستدلون بها على خلق القرآن . ومنها قوله جل شأنه :
" ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث " ⁽²⁾.

و" ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث " ⁽³⁾. وما دام الله قد
وصف كلامه - وهو القرآن - بأنه " محدث " ، فلا بد أن يكون مخلوقا .
وإذا كان القرآن هو آخر الكتب المنزلة بعد التوراة والإنجيل، فإن المعتزلة
قالت: وما تقدمه غيره ، يلزم حدوثه . والآيات في ذلك الأمر كثيرة منها
قوله تعالى : " ومن قبله كتاب موسى " ⁽⁴⁾.

والى جانب آيات القرآن التى تشير الى خلق القرآن
- عند المعتزلة - ينقل القاضي عبد الجبار الأحاديث التى رويت عن
رسول الله ﷺ كدليل حدوث القرآن فيقول : وما روى عن رسول الله ﷺ
من قوله : " كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر " . وقوله : " ما خلق الله عز
وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي فى البقرة " يدل على
حدوث القرآن ⁽⁵⁾.

لكن ما طبيعة الكلام الإلهي عند المعتزلة ؟ هنا نجد المعتزلة وإن
اتفقوا جميعا على القول بخلق القرآن أو الكلام الإلهي ، إلا أنهم قد اختلفوا
فى طبيعة هذا الكلام . فالنظام وأصحابه قالوا : إن كلام الله جسم ،

(1) القاضي عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمد مصطفى حلمي
وأخرون ، طبعة القاهرة ، بدون تاريخ ، ج7 ، ص220.

(2) الأنبياء آية 2 .

(3) الشعراء آية 5 .

(4) هود آية 6 .

(5) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 150/2 .

وذلك فى مقابل قول العلاف ومعر واتباعهما بأنه عرض . ولكن سواء كان القرآن جسماً أم عرضاً ، إلا أن المعتزلة يعودون ويتفقون على أن ذلك الاختلاف فى طبيعة القرآن مما يدعم قضيتهم الأساسية وهى القول بخلق القرآن " ، إذ لما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، والقرآن إما أن يكون جسماً أو عرضاً ، لذا لزم أن يكون محدثاً⁽¹⁾.

والى جانب الآيات التى استند اليها المعتزلة والتى تشكل هى والأحاديث السالفة أدلتهم السمعية ، نراهم يقدمون أيضاً أدلة عقلية لتدعيم موقفهم من خلق القرآن ، ومنها ما يلى:

أ - إن القرآن يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار ، وأن من حكم الأمر أن يصادف مخاطب ، ولم يكن فى الأزل مخاطب ينفذ أوامر الله، فكيف يقول الله مثلاً " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن"⁽²⁾ ولم يكن فى الأزل ممن يستجيب إذ لا قديم إلا هو وحده، ومحال أن يوجه أمره الى المعدوم ، ومن ثم استحال أن يكون كلام الله قديماً، إذن فهو محدث⁽³⁾.

ب - يستخدم القاضى عبد الجبار⁽⁴⁾ "برهان الخلف" ليبرهن به على إثبات عكس قضيتهم الأصلية ، وهو القول بأنه سبحانه متكلم بكلام قديم . فيذهب الى أن الذى يحتاج أن يتكلف بيانه : أن الكلام الذى بيننا أنه كلام من تعالى ذكره ، لا يجوز أن يكون إلا محدثاً . والذى يدل على

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص 89.

(2) الأنعام ، آية 151 .

(3) الشهرستانى ، نهاية الإقدام فى علم الكلام تحرير وتصحيح الفردجيوم ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) ، ص 301 .

(4) فرق وطبقات المعتزلة 149/2 - 150 .

حدوث كلامه ، الذى ثبت أنه كلام له ، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منطوقة ، وأصواتاً مقطوعة ، وقد ثبت فيما هذه حاله ، أنه محدث ، لجواز العدم عليه ، على ما بيناه فى حدوث الأعراض . فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام ، فيجب استحالة قدمه ، لأن كل مثليين استحالة فى أحدهما أن يكون قديماً ، فيجب أن يستحيل فى الآخر ، لأن من حق القديم أن يكون قديماً لنفسه ، مما شاركه فى جنسه فيجب كونه قديماً . فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا ، وجب القضاء بحدوثه ، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه .

ج - لا يجوز على الله الكلام مع نفسه فى الأزل من غير مخاطب "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله" (1) ولم يكن عيسى مع الله فى الأزل. وكذلك لا يجوز على الله النداء لشخص لا وجود له (2) "يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى" (3). ولم يكن موسى مع الله فى الأزل أيضاً، ولا شئ آخر غيره تعالى ، إذن كلامه مخلوق لتوجهه الى مخلوقين.

د - يحوى القرآن أحوالاً أحوالاً مختلفة ، ومنها أن خطاب الله مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبى ﷺ ، فمناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ، فضلاً عن اختلاف أحوال أمة كل رسول منهما ولا يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فخير عنهما بخبر واحد (4). إذن يستحيل أن

(1) المائدة ، آية 116 .

(2) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص 301 .

(3) الأعراف ، آية 144 .

(4) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 251/2 .

يكون الكلام صفة قديمة لله مع وجود مثل هذه الأحوال المختلفة ،
وإلا أصبحت ذاته محلاً للحوادث ، وذلك محال .

تلك كانت بعض أدلة المعتزلة النقلية والعقلية التي يستندون عليها
في تقرير قولهم بخلق القرآن ، وهي على ما نرى تشكل منظومة فكرية
متكاملة يؤمن بها كل معتزلي من ناحية ، وتحاول بها المعتزلة اجتذاب كل
من يقترب من مذهبهم ، كما يقفون بها في وجه كل معترض مخالف لهم
من ناحية أخرى .

ونأتى الآن الى سؤال هام مؤداه: لماذا قال المعتزلة بخلق القرآن؟
وما الدافع وراء تذرعههم بسلطة الدولة لتقرير اعتقادهم في القرآن عقيدة
عامة للمسلمين ؟ فلما لم تنحصر هذه المشكلة في الدائرة الدينية فقط مثلها
مثل المشاكل الكلامية الأخرى التي أثارها المعتزلة كمشكلة الصفات ،
وما يرتبط بها من مشاكل أخرى مثل مشكلة الرؤية ؟

الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن
الذات وقالوا إن صفات الله عين ذاته ، إلا أنهم خرجوا عن هذه القاعدة
بصدد صفة الكلام الإلهي فلم يقولوا إنها عين ذاته ، أي أنه متكلم وكلامه
ذاته مخافة أن يساوى القرآن وهو كلام الله ، ذات الله في الوجود ، فيكون
هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أي القرآن) مما يؤدي الى الشرك ،
فضلاً عما ينطوي عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من
المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير
قديم⁽¹⁾. كما ذهب " النظام " من المعتزلة الى أن كلام الله ليس معجزاً من
جهة البلاغة والنظم ، بل إعجازه يرجع الى صرف الناس عن أن
يأتوا بمثله⁽²⁾.

(1) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 306 - 307 .

(2) Dugat. G: Histoire des Philosophie et des Theologiens Muslmans, Paris
1878 , p. Xxl .

أما مبرر المعتزلة في إصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة عامة على المسلمين ، فيرجع الى⁽¹⁾: خشية المعتزلة من أن يضاهي المسلمون المسيحيين في اعتقادهم بقدّم كلمة الله (المسيح) ، فتوهم المعتزلة أن القول بقدّم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله. لذلك استدعى المعتزلة الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن ، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، الأمر الذي أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم في عهد المتوكل، بعد أن كانت الوزارة لهم في عهد المأمون ، حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارما ، وانتهى الى أن قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسهم الزيدية .

2- الأشاعرة

يبتدئ الأشاعرة ببيان أن الله كلاما ، وهم يستدلون على ذلك بوجود التكليف الشرعية . فكيف لا يكون له كلام وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى ، فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولا حاكماً . وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول - إما له عندهم (المعتزلة) ، أو الله تعالى على

(1) أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافية الجامعية ، الإسكندرية 1992 ص 133 - 134 .

أصلنا - ، لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذبا في دعواه :
 إني رسول رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد منا ،
 إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ، فإنه لا يسمى رسولا .
 وذلك لازم في حق المعترف بالنبوات، المصدق بالرسالات لا محالة⁽¹⁾.
 فإذا كان المتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام ، فهو عند الأشاعرة من
 قام به ، فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس (نفس الباري) والعبادة
 دلالة عليه من الإنسان⁽²⁾.

وللإجابة على التساؤل عما إذا كان القرآن مخلوق ، أم غير
 مخلوق ، اعتقد الأشاعرة أن كلام الله غير مخلوق - على عكس ما ذهب
 إليه المعتزلة - لأن الله تعالى قال " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له
 كُن فيكون "⁽³⁾ فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له: كن.
 والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له لأن هذا يوجب قولاً ثانياً،
 والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول
 وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي مالا نهاية من الأقوال وذلك فاسد ، وإذا
 فسد ذلك ، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً . ولو جاز أن يقول لقوله ، لجاز
 أن يزيد إرادته ، وذلك فاسد عندنا وعندهم (المعتزلة) . وإذا بطل هذا
 استحال أن يكون مخلوقاً⁽⁴⁾.

(1) سيف الدين الأمدى ، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ،
 المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية ، لجنة التراث الإسلامي ، القاهرة 1971 ، ص 91 .

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 123 .

(3) النحل ، آية 40.

(4) أبو الحسن الأشعري ، اللمع ص 15.

فإن الله تعالى لم يزل متكلماً، وأن كلامه جلّ وعلى غير مخلوق، ولا يجوز حدوث كلامه فيه، لأنه ليس محل للحوادث، ولا في غيره، لأن ذلك يوجب أن يكون غيره متكلماً أمراً ناهياً، ولا يجوز حدوث كلامه تعالى في غير محل، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فبطل حدوث كلامه، وصح أنه صفة أزلية له تعالى.

إذن القرآن قديم في معتقد الأشاعرة . وكما قدم المعتزلة أدلة على خلق القرآن ، نرى الأشاعرة يقدمون أيضاً أدلة على قدمه ومنها ما يلي :

1- دليلهم على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، ومؤداه : إن الكلام لا يخلو أن يكون قديماً أو حديثاً . فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه الله في نفسه أو قائماً بنفسه أو في غيره . فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها . ويستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن يشق ذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام أنه كلام ، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلماً . وإن كان أخص أوصافه أنه أمر ، وجب أن يكون ذلك الجسم أمراً .

وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى ، وجب أن يكون ذلك الجسم ناهياً . فلما استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره ، ويأمر بأمره غيره ، وينهى بنهيه غيره ، استحال أن يحدث كلاماً في غيره فيكون به متكلماً . وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثاً ، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً⁽¹⁾.

(1) أبو الحسن الأشعري ، اللمع ص 22.

2- ومن أدلتهم على قدم الكلام الإلهي ، دليلهم على قدم الإرادة لله تعالى، حيث أنها لو كانت محدثة ، لكانت لا تَخْلُو من أن يكون الله يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها .

كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى. فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تَخْلُو الإرادة منها لو كانت محدثة، صحَّ أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدا بها⁽¹⁾.

3- والدليل على أنه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهي فهو آمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بامر قديم ، أو بامر محدث ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، ولا في محل ، ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له⁽²⁾.

تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة بصدد موقفهم من قدم الكلام الإلهي، وهي على ما نرى تمثل سنداً قوياً - بالنسبة لهم - للدفاع عن قضيتهم ضد هجوم الخصوم ، وخاصة المعتزلة الذين اعترضوا على قول وأدلة الأشاعرة على قدم القرآن . وبالتبعية اعترض الأشاعرة على قول وأدلة المعتزلة على خلق القرآن . ومن ثم أصبحت مسألة الكلام الإلهي

(1) الأشعري ، المصدر السابق ص 23.

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ص 122 .

من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية ، وبحثت في جو من الجدل العنيف القائم على محاولة كل فريق تقديم الأدلة التي يعضد بها رأيه، ولم يكتف بذلك ، بل ويعترض ويحاول أن يدحض رأى الفريق الآخر المخالف له ، ويرد في نفس الوقت على اعتراضاته⁽¹⁾. وللتعرف على مدى اتساع دائرة الجدل والنقاش والحوار الذي أحدثته مسألة الكلام الإلهي بين المعتزلة والأشاعرة ، نقدم الفقرات التالية :

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة "اعتراضات وردود"

يدخل المعتزلة والأشاعرة في نقاش طويل وجدل عنيف بصدد القرآن أو مسألة الكلام الإلهي . وهذا النقاش وذلك الجدل ما هو إلا دفاعاً عن موقف كل منهما ، فالقرآن مخلوق عند المعتزلة وقديم في معتقد الأشاعرة .

فقال المعتزلة هو متكلم بكلام يخلقه في محل . ورد الأشاعرة عليهم بأن من يقول ذلك فقد خالف قضية العقل ، لأن الكلام لو قام بمحل، لكان المحل متصفاً به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . وعلى ذلك فلم يبق إلا معتقد الأشاعرة - كما يقولون - من أنه متكلم بكلام قديم أزلي يختص به قياماً ووصفاً⁽²⁾.

ويوجه الأشاعرة إلى المعتزلة تساؤلاً عريضاً مستتبساً من اعتقاد المعتزلة في واجب الوجود ، فيسألونهم : الستم تقولون إن واجب الوجود من حيث يعطى العقل في المعقول عاقل ، ومن حيث يعطى البدء في المبدأ قادر ، ومن حيث يعطى النظام على أتم وجوه الكمال مريد.

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة م. س، ص 95.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام ، ص 269 - 270.

فهلأ قلتم إنه من حيث يعطى النطق الروحانى للمفارقاة والنطق النفسانى لذوات القوالب أمر متكلم . ثم هلا حملتم كلامه وأمره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته . فكيف أشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم ؟ هنا نجد المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة على أن البارى تعالى متكلم . ولكنهم يعودون ويختلفون معهم فى أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام ، فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أن كلامه ضرورة ، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهب الأشعرية، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان قديما ففيه إثبات القديمين . ولو كان قديما وهو أمر ونهى ، للزم أن يكون كلامه مع نفسه من غير مأمور ولا منهى . وعندئذ يكون قوله تعالى: " إنا أرسلنا نوحا الى قومه ... " ⁽¹⁾ مثلا إخبار عما ليس كما هو . وقوله جل وعلى لموسى : " أخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى " ⁽²⁾ . خطاب المعدوم ، والمعدوم لا يخاطب . وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار . فوجب أن يحدث الكلام عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا ⁽³⁾ .

ويجئ رد الأشعرية فى هذه النقطة بسؤال المعتزلة عن دليلهم إذ نازعهم الصابئة والفلاسفة فى كونه تعالى متكلماً . وأن الكلام فعله كما يعتقدون فقالت الأشعرية : بنيتم مذهبكم على قاعدتين، أحديهما: تسليمكم كون البارى تعالى متكلماً . والثانية : أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام . فأما الأولى فلو نازعكم الصابئى والفيلسوف فى كونه متكلماً، فما دليلكم فى ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل البارى تعالى كسائر الأفعال،

(1) سورة نوح آية 1 .

(2) سورة طه ، آية 12 .

(3) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ص 279 - 280 .

ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل صانع ، فما الدليل على أنه متكلم ، أي يوصف بمعنى يقول بمحل آخر . فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال إنه يخلق فعلاً ، فيفهم عند ذلك أنه تعالى يريد من العبد فعلاً أو يكرهه ، وإن أضيف إليه الكلام كان مجازاً كما قال تعالى خطاباً للسماء والأرض " أنتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين " (1) ، فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وأمر وإيجاب من الله تعالى ، ولا تسليم وأنتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث القول (2) .

ومما يتمسك به الأشاعرة في دفع قول المعتزلة : المتكلم هو من فعل الكلام ، أن الله تعالى لو خلق في المبرسم (3) وبعض المبرودين أن قال بلسانه قمت وقعدت ، لم يخل الحال من أحد أمرين ، إما أن يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها ، فيلزم أن يكون الباري قائلاً قمت وقعدت . وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره . فقد بطل قولهم أن المتكلم ليس من قام به الكلام ، بل من فعل الكلام دون غيره (4) .

وهنا يعترض المعتزلة بأحوال الله تعالى - يسلم بها الأشاعرة - ويحاولون قياس فعل الكلام الإلهي عليها ، فسألوا الأشاعرة : أفليس قد يحدث الله تعالى في غيره فعلاً وتفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً فيكون فاعلاً متفضلاً منعماً محسناً رازقاً ، فلم أنكرتم أن يحدث في غيره كلاماً يكون به متكلماً ؟ ورد الأشاعرة : لو لزم هذا ، للزم أن يعلم ويقدر بعلم وقدره

(1) سورة فصلت ، آية 11 .

(2) الشهرستاني : المرجع السابق ص 280 - 281 .

(3) المبرسم : هو المصاب بمرض البرسام ، وهو التهاب الرئة الناتج عن التعرض لبرد شديد في غالب الأحيان .

(4) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص 248 .

يحدثها في غيره ، كما يتفضل وينعم ويحسن فيما يحدثه في غيره ، تفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً . فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه . وأيضاً فإن الله تعالى إذا أحدث في غيره تفضلاً ونعمة وفعلاً وإحساناً ورزقاً ، كان ذلك الجسم موصوفاً بأخص أوصاف الفعل والتفضل والرزق والنعمة والإحسان ، لأنه إن كان التفضل والنعمة والإحسان والفعل قوة ، فلا بد أن يكون ذلك الجسم قوياً . وكذلك إن كان علماً أو حياة أو إرادة أو سمعاً أو بصرًا ، فيجب إذا أحدث كلاماً في غيره أن يشتق ذلك الغير من أخص أوصاف الكلام . فلما لم يجر ذلك ، بطل أن يكون الكلام مقيساً على ما قلتم من أن الله تعالى يحدث كلامه في غيره كما يحدث فعله وتفضله ونعمه وإحسانه في غيره⁽¹⁾.

وفي سياق رفض الأشاعرة لرأى المعتزلة القائل بأن الله يحدث كلامه في غيره ، نراهم أيضاً ينكرون أن يكون معنى قوله تعالى " .. أن نقول له كُن فيكون"⁽²⁾ أى نكوته . ودليل الأشاعرة أنه لو كان الأمر كذلك ، لجاز على الله تعالى أن لا يريد شيئاً في الحقيقة ، ويكون معنى "أردناه" فعلنا من غير أن يكون إرادة في الحقيقة على وجه من الوجوه⁽³⁾ . ومعنى ذلك انتفاء إرادة الله وذلك محال . كما أن معنى أراد الشيء أنه فعله ، يستوى معه القول بأن علم الله تعالى بالشيء هو فعله . وذلك باطل .

(1) اللمع ، ص 22 - 23.

(2) سورة النحل ، آية 40.

(3) اللمع ، ص 16 ، 15 .

ويعترض المعتزلة على رفض الأشاعرة أن يكون معنى آية
 "أن نقول له كن" هو "التكوين" سائلين إياهم: أليس قد قال الله تعالى:
 "جدارا يريد أن ينقض" (1)، ولا إرادة للجدار في الحقيقة؟
 قال الأشاعرة: بلى فقال المعتزلة: إذن فلم أنكرتم أن يكون معنى "أن
 نقول له كن" أي نكونه؟ قالوا: الفرق بين ذلك أن الجماد يستحيل مع
 جماديته أن يكون مريداً، والبارى تعالى في الحقيقة لا يستحيل عليه أن
 يريد أو يقول، فلذلك لم يكن قوله "أن نقول له كن فيكون" بمعنى نكونه
 . وأيضاً لو كان قوله "أن نقول لله" ليس معناه إثبات قول له وإنما معناه
 أن يكونه، كما أن قوله "جدارا يريد أن ينقض" معناه أن ينقض، لجاز
 أن يكون معنى قوله "أردناه" فعلناه وهو في الحقيقة لا يريد فعله. كما
 أن قوله جدارا يريد أن ينقض "معناه أنه ينقض وهذا أولى في حقيقة
 القياس (2).

ولما استند المعتزلة في إثبات كونه متكلماً بالمعجزات الدالة على
 صدق قول الأنبياء عليهم السلام، وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى
 أنه قال كذا، وأمر بكذا، ونهى عن كذا. رد عليهم الأشاعرة: قد سددتم
 على أنفسكم هذه الطريقة بزعمكم أنه لو لم يبعث الله رسولا، لكان على
 العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة الله تعالى، وعلى الباري تعالى
 وجوب ثوابه. فلو لم يبعث الله رسولا فبم كنتم تثبتون كونه متكلماً؟! (3).

وفي نفس الوقت يستند الأشاعرة أيضاً بالمعجزات، والتي ورد
 بعضها في القرآن في دحض قول المعتزلة: "المتكلم هو من فعل الكلام".
 فيذهب الأشاعرة إلى أنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعل الله

(1) سورة الكهف آية 77.

(2) اللمع، ص 16.

(3) الشهرستاني، نهاية الإقدام ص 281.

تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر . ثم من المعجزات ما هو نطق
وقول يخلقه الله في جماد أو حيوان مثل تكليم الشاه المسمومة " لا تأكل
منى فإنى مسمومة " ، ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول ﷺ وشهادته
برسالته ، ومثل مكالمته الضب ، ومثل منطق الطير ... الى غير ذلك مما
قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها . فكل ذلك فعل الله تعالى . فالمتكلم
عندهم (أى المعتزلة) من فعل الكلام ، فيجب أن يكون البارى تعالى
متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها ، وهو محال⁽¹⁾.

ويتضمن مذهب الأشاعرة فى الكلام الإلهى أيضا اعتقادهم أن
كلام البارى تعالى واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار
ووعد ووعد . وبم أن الكلام معنى قائم بذات البارى تعالى - عند
الأشاعرة - وكل معنى أو صفة له فهى واحدة ، وكل ما دل على أن علمه
وقدرته وإرادته واحدة ، فذلك يدل على أن كلامه واحد . وذلك أنه لو كان
كثيرا لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تنتهى فهو محال لأن ما حصره
الوجود من العدد فهو متناه . وإن اقتصر على عدد دون عدد
فاختصاصه له . والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها
بجميع المتعلقات لأن نسبتها الى الكل والى كل نسبة واحدة ، فلئن تعلق
بواحدة ، تعلق بالكل ، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل⁽²⁾.

يتضح من هذا النص اعتقاد الأشعرية بوحدة الكلام الإلهى ،
وهم يقصدون بالوحدة ، اتحاد المعنى فى ذات البارى تبارك وتعالى .

(1) الشهرستاني ، نفس المصدر ص 284 - 285.

(2) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 288 - 289.

وقد توقعت الأشعرية رفض خصومهم من المعتزلة اعتقادهم بوحدة الكلام الإلهي ، وذلك لأن الأشاعرة علقوا موافقة الخصم على هذا الاعتقاد بشرط مرفوض مسبقاً عند المعتزلة، فتقول الأشعرية: وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان ، وأن الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرأها باللسان ونكتبها في المصاحف ، لو افقونا على اتحاد المعنى⁽¹⁾.

ومع ذلك لم يكتف المعتزلة بإشارة الأشاعرة الى رفضهم لتلك القاعدة الأشعرية ، بل نراهم يؤيدون رفضهم بدليل عقلي يذهبون فيه الى أنه لو كان كلامه واحدا ، لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ، لأن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة . ومن المحال اشتمال شئ واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة . نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشمل معاني مختلفة كالجنس والنوع ، فإن الحيوانية معنى واحد يشتمل معاني مختلفة ، وكذلك الإنسانية تشتمل أشخاصاً مختلفة . لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي إلا في الذهن ويستحيل أن يتحقق في الوجود شئ واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة ، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي الى السفسطة . فنسبه الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقائق مختلفة الى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهي حقائق مختلفة الى شئ واحد وذلك محال⁽²⁾.

(1) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289.

(2) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289 - 290.

ثانياً : رؤية الله

مثَّلت مسألة رؤية الله يوم القيامة أيضاً أحد نقاط الخلاف الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة . ويصرح القاضي عبد الجبار بذلك حيث يقول :
 " فالخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يَكيفون الرؤية " (1) . وكان لهذا الخلاف دوى كبير في جميع أدوار علم الكلام الإسلامي . فالمعتزلة نفت رؤية الله في الآخرة بأى وجه من الوجوه ، بل وزعمت أنها مستحيلة . وقال الأشاعرة بجواز رؤيته تعالى .
 نحن إذا أمام قضية خلافية بين المعتزلة والأشاعرة . ووما لا شك فيه أن لكل منهما جماعة كلامية أدلتها وحججها التي تحاول أن تدلل بها على صدق دعواها . كما كان لكل جماعة اعتراضات على أدلة الجماعة الأخرى ، ولابد أن يتبع الاعتراضات ردود خاصة إذا كان صاحب القضية مؤمن بها ويحاول أن يقنع بها الآخرين .
 ونعرض فيما يلي لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة في مسألة " الرؤية " مقترناً بأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى ، لنقف في النهاية على حجم الخلاف بينهما ، وأثره في الفكر الكلامي الإسلامي بصفة عامة .

1- المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة

أجمعت جماهير المعتزلة على انتفاء رؤية الله مطلقاً (2) . فأنه سبحانه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة . وقال أكثرهم أنه تعالى يرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها (3) .

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي

هاشم ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى القاهرة 1965 ، ص 232 .

(2) الأمدى ، غاية المرام في علم الكلام ، ص 159 .

(3) انكر بعض المعتزلة الرؤية القلبية أيضاً مثل : هشام الفوطى وعباد السلمى

(أنظر الأشعرى ، مقالات الإسلاميين 1/ 238 - 239)

ويمكن الاستدلال على نفى رؤية الله في نظر المعتزلة بالسمع والعقل جميعا . فمن ناحية الأدلة السمعية نراهم يبدأون بالاستدلال بقوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" (1) . ووجه الدلالة في الآية ، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر ، ونجد في ذلك تمدها راجعا الى ذاته ، وما كان من نفية تمدها راجعا الى ذاته، كان إثباته نقصا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال (2) . ومعنى هذا أن رؤية الله مستحيلة عند المعتزلة .

والقول برؤيته تعالى عند المعتزلة هدم للتنزيه، وتشويه لفكرة الله، وتشبيهه ، والمشبّه كافر بالله . ويخالف المعتزلة في ذلك أهل السنة والجماعة ، فلقد أقر السلف بأن القديم سبحانه يرى، وتجاوز رؤيته بالأبصار، إذ أن ما صح وجوده ، جازت رؤيته كسائر الموجودات ، ومن آياته قوله تعالى : " تحييتهم يوم يلقونه سلام " (3) ، واللقاء يقع لغة على الرؤية ، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقي بالذوات والنماس بينهما . وقوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " (4) . ولا زيادة على نعيم الجنة غير رؤية الله عز شأنه ، وهذا ما فسر به رسول الله ﷺ . وقال أيضا : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون" (5) في رؤيته (6) . ولو كانت الرؤية منتفية أو غير جائزة كما

(1) سورة الأنعام آية 103 .

(2) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 333 .

(3) سورة الأحزاب ، آية 44 .

(4) سورة القيامة آية 22 .

(5) أي لا تختلفون .

(6) الشهرستاني ، الملل والنحل ، 80/1 .

زعم المعتزلة ، لما تمناها وطلبها نبى الله موسى عليه السلام حين قال :
 "رب أرني أنظر إليك قال لن تراني"⁽¹⁾، ولم يقل سبحانه وتعالى لا يجوز
 أن تراني . وعلق رؤيته جل شأنه باستقرار الجبل " أنظر الى الجبل فإن
 استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخسر موسى
 صعباً"⁽²⁾. فلم يتحمل موسى منظر الجبل ، فكيف به يتحمل تجلى الله له !
 ويقدم المعتزلة تفسيراً خاصاً لحديث الرؤية السالف يحاولون به أن
 ينسجم مع مذهبهم فى نفى الرؤية . فقولهم ﷺ " إنكم سترون ربكم كما
 ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته " ليس المقصود به رؤية الله
 عند المعتزلة ، بل رؤية العقل الأول الذى هو أول مُبدع ، وهو العقل
 الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات وإياها . عن النبى ﷺ :
 أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له : أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال
 وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أحسن منك بك أعز وبك أذل وبك أعطى
 وبك أمتع . فهو الذى يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور
 التى فاضت منه فيرونها كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى
 البتة ولا يشبه إلا مبدع بمبدع⁽³⁾.

وفضلاً عن الأدلة السمعية التى استند اليها المعتزلة والتى فسروها
 تبعاً لمذهبهم ، فإنهم قد قدموا مجموعة من الأدلة العقلية على نفى رؤية
 الله ، منها ما يلي :

أ - الذى يدل على أنا غير رائين له الآن أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه ،
 لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به ،
 ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان

(1) سورة الأعراف آية 143 .

(2) سورة الأعراف آية 143.

(3) الشهرستاني ، الملل والنحل 80/1.

والجواهر ، وكذلك سائر المدركات . فلو كان مرثياً لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل ذلك لما نجده من أنفسنا من فقد العلم الضروري به ، بطلت رؤيته وذلك حتى لا تعتقده جسماً مصوراً بصورة مخصوصة ، أو نعتقد فيه أن يحل في الأجسام . ولما كان ذلك محال ، وجب أن الكلام في الرؤية من حقه أن يتأخر عنه⁽¹⁾.

ب - إن المرثي أخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود ، كذلك نقول أن الرؤية تتعلق بالوجود على صفة الحدوث⁽²⁾، والله قديم فلا تجوز رؤيته .

ج - إنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار لأنه في ذاته لا يرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لمانع لكن ، لأنه في ذاته لا يرى . وإذا صح بهذه الدلالة أنه يستحيل أن يرى في ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى في نفسه . كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوماً في نفسه⁽³⁾.

د - قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس ، وهي إما أن تكون عامة أو خاصة ، فإذا كانت عامة ، تعلقت بالوجود كله ، وهذا يلزم كونه تعالى مسموعاً مشموماً ملموساً وذلك شرك عظيم . وإن كانت خاصة ، تعلقت بكل موجود محسوس ، وذلك يقتضى كونه تعالى حيزاً ومكاناً وجهة ومقابلة ، وهو محال⁽⁴⁾.

(1) القاضي عبد الجبار ، المغنى 4/99.

(2) الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 360.

(3) القاضي عبد الجبار ، المغنى .. 4/401.

(4) الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 361.

هـ - ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، أن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلاً له ، أو في حكم المقابل له ، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر . وما خرج عنه لا يصح أن يرى به . فنحن نجد الجسم واللون الحال فيه إذا كان مقابلاً لنا يصح أن نراه ، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه .. ولا لنا حال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التي لها صح أن نراه عند رؤيتنا لها ، وبفقدتها لم يصح أن نراه⁽¹⁾.

تلك بعض أدلة المعتزلة السمعية والعقلية الكلامية على نفى رؤية الله بالأبصار . ونلاحظ أن أدلتهم العقلية قد كثرت ، وذلك ليس بمستغرب على " أصحاب النزعة العقلية في الإسلام " . ولكن هل استطاع المعتزلة أن يصمدوا أمام هجمات الأشاعرة هؤلاء الذين لعبوا دوراً مهماً في الاعتراض على المعتزلة ، ليس فقط بعدم قبول أدلتهم ، بل ومحاولة تفنيدها ، وذلك انطلاقاً من إيمانهم بجواز رؤيته تعالى يوم القيامة؟⁽²⁾ هذا ما تحاول الفقرات القادمة الإجابة عليه .

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة

سأل الأشاعرة المعتزلة عن الدليل على قولهم : إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟ أجاب المعتزلة : لأن الإدراك إذا أطلق يحمل معاني كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، حيث يقول : أدرك الغلام ، أي بلغ الحلم . وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، حيث يقال : أدرك الثمر إذا أينع . فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية . ودليل ذلك أنه لا فرق بين قولهم : أدركت ببصري هذا الشخص ، وبين

(1) القاضي عبد الجبار ، المغنى ... 141/4.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص 109.

قولهم : رأيت ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص
أو أبصرت ببصرى هذا الشخص . ولو قال أدركت ببصرى وما رأيت ،
أو رأيت وما أدركت ، لعد مناقضا . ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة
أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معا . ولو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر
لتنافض الكلام⁽¹⁾.

ويرد القاضى عبد الجبار على اعتراض الإمام الأشعرى حينما
قال : أليس أنهم يقولون : أدركت ببصرى حرارة الميل ، فكيف يصح
قولكم : إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل الرؤية ؟ قائلا : ليس هذا
من اللغة فى شئ وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصح مذهبه به .
ويبين ما ذكرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها
آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلي وكتبت بقلمى . والبصر ليس
بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم
يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة
السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا . ونحن لم
نقل : عن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد
إلا الرؤية ، حتى يكون هذا نقضا لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذا اقترن
بالبصر (فقط) لا يحتمل إلا الرؤية ، فلا يتوجه هذا على ما قلناه⁽²⁾.

واعتقد المعتزلة أن آية " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "
وردت مورد التمدح ، أي أن الله تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه ،
ولما سألهم خصومهم عن علة ذلك ، قالوا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ،
وكذلك ما قبلها وما بعدها ، فجميعه فى مدائح الله تعالى ، وغير جائز من

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 234.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 235.

الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح ألبته .
 ويبين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصحابة
 والولد ، بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى . كما أن
 الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك ، وإنما
 الكلام في جهة التمدح. وهنا نرى المعتزلة يوردون آراء غيرهم في
 التمدح الذي يعنى عدم الرؤية . وهم يجدون في تلك الآراء ما يؤيد
 موقفهم، فمنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لا يرى لا في
 الدنيا ولا في الآخرة على ما نقوله (أى المعتزلة) ومنهم من قال إن
 التمدح هو بأن لا يرى في دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن
 لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية
 واردة مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من الجهة التي نقولها⁽¹⁾.
 ولكن التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شئ آخر هو
 البينونة بينه وبين غيره ، فأى مدح في أن القديم تعالى لا يرى وقد شاركه
 فيه المعدومات وكثيراً من الموجودات ؟ وهذا اعتراض آخر صادر من
 الأشاعرة ضد المعتزلة الذين ردوا بأن المدح لم يقع بمجرد أن لا يرى ،
 وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يرى ، ولا يمتنع في الشئ أن لا يكون
 مدحاً ثم بانضمام شئ آخر إليه يصير مدحاً ، وهكذا فلا مدح في نفى
 صاحبة الولد مجرداً ، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة له صار مدحاً .
 وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له ، فإن المعدودات تشاركه في ذلك ، ثم
 يصير مدحاً بانضمام شئ آخر إليه وهو كونه قادراً عالماً سميعاً بصيراً
 موجوداً ، كذلك في مسألتنا ، أى تمدح الله بنفى رؤيته عن نفسه وحاصل
 هذه أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات ،

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 35 - 36.

والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام ، منها ما يرى ويرى كالواحد منا ، ومنها لا يرى ولا يرى كالمعدومات ، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ، ومنها لا يرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى . وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يطعم ولا يُطعم⁽¹⁾.

وقد طال النقاش والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة التمدح ، وكيف أنه تعالى تمدح بنفى رؤيته عن نفسه وهو الأمر الذى أنكره الأشاعرة ، وآمن به المعتزلة ، وظلوا يردون على اعتراضاتهم حتى وصفوهم بتجاهل مسائل إلهية لا يصح أن تتكرر . فلما توجه الأشاعرة الى المعتزلة بسؤال مؤداه : أن ما ليس بمدح إذا أنضم الى ما هو مدح ، كيف يصير مدحا ؟ أجاب المعتزلة : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل " لا تأخذه سنة ولا نوم "⁽²⁾ بمجرد ليس بمدح ، ثم صار مدحا لانضمامه الى قوله : الله لا إله إلا هو الحى القيوم . وكذلك فقولنا فى الله تعالى إنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضمنا إليه القول بأنه لا ابتداء له ، صار مدحا . ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر ، والمنكر لها متجاهل⁽³⁾.

وينتقل الأشاعرة الى الاعتراض بمعنى آخر لقوله تعالى "لا تدركه الأبصار " ، فسألوا المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون المراد من الآية أن " لا تحيط به الإبصار " ؟ فرد المعتزلة بأن " الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها ، ألا ترى أنهم يقولون : السور أحاط بالمدينة ، ولا يقولون : أدركها أو أدرك بها ، وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون : أدركته وعلى هذا يكون تأويل

(1) شرح الأصول الخمسة ، ص 236 - 237.

(2) البقرة آية 255.

(3) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 237.

" الإدراك " بمعنى " الإحاطة " على خلاف تأويل المفسرين . ، فلا يُقبل .
على أنه كما لا تحيط به الإبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ،
لأن المانع عن ذلك فى الموضوعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور
فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه⁽¹⁾.

ولم يكتف المعتزلة بالدفاع عن قضيتهم عن طريق الرد على
اعتراضات الأشاعرة ، بل اتخذوا أيضا موقف المهاجم للأشاعرة فيما
اعتقدوه بصدد نفس القضية . فبعد أن يرفضوا أن يكون النظر بمعنى
الرؤية فى الآية " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " كما قال
الأشاعرة ، نراهم يهجمون على الأشاعرة سائلين إياهم : ما وجه الاستدلال
فى الآية؟ ويجيب الأشاعرة : إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر
إليه والنظر هو بمعنى الرؤية . فقال المعتزلة : لسنا نسلم أن النظر بمعنى
الرؤية فما دليلكم عليه ؟ ويستطرد المعتزلة معترضين : كيف يعلم أن
يكون النظر بمعنى الرؤية ، والمعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم
أره ، فلو كان أحدهم هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل :
رأيت الهلال وما رأيت ، وهذا مناقض فاسد . ويجعلون الرؤية غاية
للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ،
لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشئ غاية لنفسه وذلك لا يجوز . ولذلك
لا يصح أن يقال : رأيت حتى رأيت . ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون :
نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان فى ذلك تعقيب الشئ
بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لا يستقيم . وينوعون النظر
فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر
شزر (سرور) ويقولون أيضا فى تفسير الأقبل ، وهو الأحوال الذى

(1) نفس المصدر ، ص 239 - 240.

إذا نظر إليك كأنه ينظر الى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره : هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم. ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى " .. وتراهم ينظرون وهم يبصرون"(1) أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام وينزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك وهذا خلف من الكلام. ولما اعترض الأشاعرة بأن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، رد المعتزلة بأنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه(2).

ولما احتج الأشاعرة بأن النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكر المعتزلة ، إما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . رد المعتزلة بمسلمة عامة بالنسبة لهم وهى تأويل معنى النظر فى الآية ، فقالوا إن المقصود به هو " الانتظار " فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورد فى قوله تعالى : " فنظرة الى ميسرة"(3) أي فانتظار. وقال جل فى علاه فيما حكى عن بلقيس : فناظرة بم يرجع المرسلون(4) أبى منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب
وقال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتى بالخلاص(5)

(1) الأعراف ، الآية 198.

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 242 - 244.

(3) البقرة آية 280.

(4) النحل آية 35.

(5) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 245.

وهنا يرفض الأشاعرة تأويل المعتزلة للآية ، وحجتهم في ذلك أن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة ، فكيف يجوز أن يكون النظر بمعنى " الانتظار " الذي يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي الى التنغيص والتكدير ، حتى يقال في المثل : الانتظار يورث الأصفرار والموت . وتلك الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجاء جواب المعتزلة على ذلك الإعتراض الأشعري ليبين أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه ، أو يكون في جنس ولا يدري متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون في غم وحسرة ، خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهناء . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل ويلتذذ بها ، وينتظر لونا آخر ، فإنه لا يكون في تنغيص ولا تكدير ، بل يكون في سرور متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم الى ما ينتظرون على كل حال⁽¹⁾.

وكما لم يسلم المعتزلة من اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية على نفى الرؤية ، فكذلك الحال بالنسبة للأدلة العقلية . ومن أمثلة ذلك: اعتراض الأشاعرة على دليل المعتزلة العقلي الخامس قائلين⁽²⁾: الستم ترون وجوهكم في المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر في المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه . وكما لم يسكت المعتزلة على اعتراضات الأشاعرة على

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248.

(2) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248.

أدلتهم السمعية ، فقد ردوا أيضا على ما اعترض عليه من أدلتهم العقلية . فقالوا مثلا ردا على الاعتراض على دليلهم السالف : إن الرائي منا وجهه وبصره في المرآة إنما رآهما لأنهما في حكم المقابلين له ، لأن المرآة تصير له ، فهي كأنها عينة فيما يرى بها ، فما قابلها إذن في هذا الحكم كأنه مقابل لعينه فلذلك يصح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة⁽¹⁾.

يتضح مما سبق مدى تمسك المعتزلة برأيهم في مسألة الرؤية ، فرؤية الله مستحيلة بأي وجه من الوجوه طبقا لاعتقاد المعتزلة . ويتضح أيضا مدى رفض الأشاعرة لهذا الرأي المعتزلي . وقد رأينا كيف هاجموا المعتزلة وحاولوا تفنيد زعمهم . وينبغي أن نلاحظ أن هجوم الأشاعرة على المعتزلة لم يأت من فراغ ، بل انطلقا من إيمانهم بجواز رؤية الله في الآخرة ، وهو الموقف المعاكس تماما لموقف المعتزلة .

وللأشاعرة أيضا أدلتهم السمعية والعقلية التي يؤيدون بها موقفهم من الرؤية . لكن هل اكتفى المعتزلة بالرد على اعتراضات الأشاعرة ، أم اعترضوا على أدلتهم كما فعل الأشاعرة معهم ؟ وواقع الأمر أن المعتزلة قد تعاملوا مع أدلة الأشاعرة ، مثلما تعامل الأشاعرة مع أدلتهم ، أي تعرضوا لها بالهجوم والاعتراض . ويمكن تتبع ذلك في الصفحات القادمة .

3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة

يذكر الشهرستاني أن من مذهب الأشاعرة أن كل موجود يصح أن يرى ، فالمصحح للرؤية إنما هو الوجود ، والباري تعالى موجود، فيصح أن يرى . ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فإن ذلك مستحيل⁽²⁾. وقد ورد في السمع أن المؤمنين يرونه في الآخرة ، قال تعالى : " وجوه

(1) القاضي عبد الجبار ، المغنى ... 4 / 144 .

(2) الملل والنحل ص 131 .

يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ⁽¹⁾، فيأخذ الأشاعرة بهاتين الآيتين كمعول أساسي لجواز رؤية الله يوم القيامة . وبذهب أبو الحسن الأشعري الى أن معنى " ناظرة " فى الآية هو نظر الرؤية وفى سبيل تأكيد ذلك نراه يميز بين معان مختلفة " للنظر " فهو لا يخلو من وجوه أربعة ، أولها : بمعنى : الاعتبار " كما فى قوله تعالى " أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت " ⁽²⁾، والاعتبار يكون فى الدنيا حيث إن الآخرة ليست بدار اعتبار . ولا يجوز النظر ثانياً أن يكون بمعنى " التعطف والرحمة " كما قال جل وعلى " ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة " ⁽³⁾ أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم ، لأن البارى لا يجوز أن يتعطف عليه خلقه إذا كان معنى " ناظرة " فى الآية " راحمة " فذلك محال . ولا يجوز النظر ثالثاً أن يكون بمعنى " الانتظار " كما فى قوله تعالى : " وما ينظرون الا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون " ⁽⁴⁾، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذى هو انتظار ، كما إذا قرُن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين . لأن القائل إذا قال " أنظر بقلبك فى هذا الأمر " كان معناه نظر القلب . وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه ، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه . فصح أن معنى قوله تعالى " الى ربها ناظرة " رائية، إذ لم يجر أن يعنى شيئاً من وجوه النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربعة وفسد منها ثلاثة أوجه ، صح الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التى فى الوجه ⁽⁵⁾.

(1) سورة القيامة آيات 22 ، 23 .

(2) سورة الغاشية ، آية 17 .

(3) سورة آل عمران ، آية 77 .

(4) سورة يس ، آية 49 .

(5) أبو الحسن الأشعري ، اللمع ص 34 .

ويسوق الأشعري في " اللمع " مجموعة من الردود التي رد بها على اعتراضات الخصوم وحججهم وخاصة المعتزلة في مسألة الرؤية بالعين ، ومنها ما يلي :

أ - إن قال معترض : ليس قد قال الله تعالى " وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة " ⁽¹⁾ ، والظن لا يكون بالوجه . وكذلك قوله : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " أراد نظر القلب . رد الأشعري : لا ، لأن الظن لا يكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب ، فلما قرن الظن بذكر الوجه ، كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به ، فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب ، لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به الى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه . كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب ⁽²⁾ .

ب - مما يبطل قول المعتزلة أن الله عز وجل أراد بقوله : " الى ربها ناظرة " : نظر الانتظار ، أنه قال : " الى ربها ناظرة " ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله " الى " لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : " الى " ألا ترى الله عز وجل لما قال : " ما ينظرون إلا صيحة واحدة " لم يقل : " إلى " إذا كان معناه الانتظار ، وقال عن بلقيس : " فناظرة بم يرجع المرسلون " ⁽³⁾ . فلما أرادت الانتظار لم تقل : " الى " . فلما قال عز وجل : " إلى ربها ناظرة " علمنا أنه لم يرد الانتظار ، وإنما أراد الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه ⁽⁴⁾ .

(1) سورة القيامة ، آيات 24 ، 25 .

(2) الأشعري ، اللمع ص 34 - 35 .

(3) سورة النمل ، آية 35 .

(4) عبد الرحمن بدوي ، مذهب الإسلاميين 552/1 - 553 .

ج - سئل المعتزلة الأشعرية عن قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"⁽¹⁾ فردت الثانية على الأولى بأن " لا تدركه الأبصار... " في الدنيا دون الآخرة ، وذلك لأن القرآن لا يتناقض . فلما قال في آية أخرى إنه تنتظر إليه الأبصار ، علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذي أخبرنا أنها تنتظر إليه فيه . فسأل المعتزلة : فإذا كان قوله " لا تدركه الأبصار .." في وقت دون وقت ، فلم أنكرتم أن يكون قوله تعالى " لا تأخذه سنة ولا نوم ..."⁽²⁾ في وقت دون وقت ؟ أجابت الأشعرية بأن الفرق بينهما أنه قال لنا في آية إنه لا تدركه الأبصار ، وقال في آية أخرى إن الوجوه تنتظر إليه ، فاستعملنا الآيتين وقلنا أن المعنى في ذلك أنها تنتظر إليه في وقت ، ولا تدركه في وقت . ولم يقل في آية إن السنة والنوم يأخذانه ، وفي آية أخرى لا يأخذانه ، يستعمل في وقتين . وأيضا فإن آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفة تحل في المرئي فيجب منعها بمثل ما به وجب منع النوم⁽³⁾.

د - اعترض المعتزلة على الأشاعرة لإنكارهم أن يكون قوله تعالى : "إلى ربها ناظرة" أي إلى ثواب ربها ناظرة . فرد الأشاعرة بأن ثواب الله غيره ، ولا يجوز أن يُعدّل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة . ألا ترى أن الله تعالى لما قال فيما معناه : " صلوا إلى وأعبدوني " لم يجر أن يقول قائل : عني غيره ، ولو جاز لزاعم أن يزعم أن قوله " لا تدركه " أراد به أنها لا تدرك غيره الأبصار ، لجاز الزاعم أن يزعم أن قوله : صلوا إلى وأعبدوني ،

(1) الأنعام ، آية 103.

(2) البقرة آية 255.

(3) الأشعرى ، اللمع ، ص 35 - 36.

أراد به غيره . فإذا فسد هذا ، فسد ما قاله المعتضون⁽¹⁾.

يمثل ما سبق أدلة الأشاعرة السمعية على جواز رؤية الله يوم القيامة، وردودهم على اعتراضات المعتزلة على تلك الأدلة . وكما قدم المعتزلة أدلة عقلية على نفى الرؤية ، نرى الأشاعرة يسلكون نفس النهج ، فيقدمون أدلة عقلية على جواز الرؤية ، ولكن أدلة الأشاعرة قد اتخذت طبيعة مغايرة عن طبيعة أدلة المعتزلة ، ففي الوقت الذي نجد فيه المعتزلة يستدلون بحجج عقلية إيجابية ، نجد الأشاعرة يستدلون بحجج سلبية⁽²⁾. ويمكن الوقوف على طبيعة أدلة الأشاعرة وحججهم في الفقرات القادمة :

4- أدلة الأشاعرة العقلية محاولة ضحد

اعتراضات المعتزلة

يبتدأ الأشعري أدلة الأشاعرة العقلية الكلامية على جواز الرؤية بإيراد اعتراض معتزلي مفاده سؤال الأشاعرة عن علة قولهم: إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس . ثم يردف ذلك بجواب الأشاعرة ممثلاً في قوله : " قلنا ذلك لأن من لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثبات حدثه ، أو إثبات حدث معنى فيه ، أو تشبيهه ، أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويزه أو تظليمه ، أو تكذيبه "⁽³⁾ . وبعد ذلك يقدم الأشعري أدلة سلبية يحاول أن ينفي بها صفات لا تستلزم عن جواز رؤيته تعالى . ويمكن إيجاز هذه البراهين فيما يلي⁽⁴⁾:

(1) اللمع ، ص 35.

(2) خالد حربى، مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص 120.

(3) اللمع ، ص 32.

(4) نفس المصدر ، ص 32 - 33.

أ - ليس في جواز الرؤية إثبات حدثه كما زعم المعتزلة ، لأن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث ، ولو كان مرئياً لذلك ، للزم أن يرى كل محدث ، وذلك باطل عندهم ، أي المعتزلة .

ب - ليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئي ، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها . ولو كان المرئي مرئياً لحدث معنى فيه ، لكان ذلك هو الرؤية . وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدث فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت في عينه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يجر ذلك ، بطل ما قالوه . وهم المعتزلة أيضا .

ج - ليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه للباري تعالى ، ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته لأننا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما فلا ينقلب السواد عن حقيقته الى البياض بوقوع الرؤية عليه ، ولا البياض الى السواد .

د - ليس في الرؤية تجويره تعالى ولا تظليمه ولا تكذيبه ، لأننا نرى الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب . فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الباري ، لم تكن الرؤية مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة ، كانت جائزة على الله .

هـ - اعترض المعارضون بأن جواز الرؤية بناء على ما سبق يصح القول معه بجواز لمسه تعالى وتذوقه وشمه ، لأنه ليس في اللمس والذوق والشم إثبات للحدث ، ولا حدوث معنى فيه تعالى .

وعلى هذا فقد أجاز الأشاعرة ليس فقط رؤية الله ، بل أيضا لمسهِ وذوقه وشمه ، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورد ذلك صراحة في القرآن ، وليس ثمة دليل عقلي بنفيه⁽¹⁾.

ثالثا: أفعال الإنسان

هل الإنسان حر في اختيار أفعاله ، وبذلك يُبرر التكليف الشرعي والثواب " كل نفس بما كسبت رهينة "⁽²⁾. أم أنه مجبر ومسير من الله تعالى، فلا قدرة له ولا اختيار في أفعاله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله "⁽³⁾. مشكلة خطيرة لعبت دورا أخطر وأكبر من مجرد تساؤل الإنسان عما إذا كان مخيراً أم مسيراً ، إذ اختلفت طوائف الأمة بصددِها، فقالت الجبرية إن الإنسان مجبور في أفعاله ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء يتحرك إذا تحرك الهواء ، ويسكن إذا سكن . وقالت القدرية والمعتزلة إن الإنسان مختار في أفعاله ، حر في إرادته . وآمن أهل السنة والجماعة بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومسير فيما لا يعلم . واعتقد الأشاعرة أن الفعل الإنساني يتم بالمشاركة بين الله وعباده . فالله يخلق في العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد .

واستكمالا للحدث في هذا الفصل نعرض هنا لهذه المسألة الخلافية، وبالتحديد بين المعتزلة والأشاعرة في ضوء اعتقاد وأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى . لنقف في النهاية على حجم الخلاف بينهما وأثره في الفكر الإسلامي بصفة عامة .

(1) راجع، عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين 551/1، أحمد صبحي ، في علم الكلام

(2) ، الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 ، ص 68.

(2) المدثر آية 38.

(3) الإنسان آية 30.

المسألة بين المعتزلة والأشاعرة : أدلة - اعتراضات - ردود :

أجمعت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها⁽¹⁾. وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله، فالاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، مُوجِبَةٌ للفعل ، وأنها باقية فيهم ما أبقاها الله تعالى⁽²⁾. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . والله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره. وأنه تعالى خلق الكافر لا كافراً، ثم إنه كفر، وكذلك المؤمن⁽³⁾. ودليل ذلك أن المكلف إنما يصير مستحقاً للثواب بالإقدام على الفعل أو اجتنابه ، وذلك متى أكمل عقله وعرف الفرق بين الحسن والقبيح⁽⁴⁾.

ومجمل موقف المعتزلة أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً⁽⁵⁾.

وفي مقابل هذا الموقف المعتزلي نجد أن مسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية في مذهب الأشاعرة وهم يقررون أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها ، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص . 323.

(2) الخياط المعتزلي ، كتاب الانتصار ، والرد على ابن الرواندي الملحد ، تحقيق

د. نبيرج، طبعة دار الكتب المصرية 1925 ، ص 79.

(3) الأشعري ، مقالات الإسلاميين 1 / 298 ، 300.

(4) القاضي عبد الجبار ، المغنى 11/174، 176.

(5) الشهرستاني ، الملل والنحل 1/55-56.

الحقيقة⁽¹⁾. وسمى هذا الفعل " كسباً " فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته⁽²⁾.

وبذلك رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد . وكذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى . ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق الى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات . والحق في نظر الأشاعرة أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقيل أي من الطرفين بها وحده. ولما كان الله لا يحتاج الى معين في أفعاله الخاصة ، فيبقى أن العبد هو المحتاج الى عون الله في أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب الى فاعلين هما: الله والعبد . فانه يخلق في العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل ، كما يريد فيوجهه إما الى فعل الخير أو الى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً . وهكذا يكون للتكليف الشرعي معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعاً لأعماله⁽³⁾ فـ " كل أمرئ بما كسب رهين "⁽⁴⁾.
هكذا ذهب الأشاعرة وإن كانوا لم يستدلوا بهذه الآية . وسوف نبين سبب ذلك في موضع لاحق .

تلك كانت وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد مشكلة الفعل الإنسان . وقد اتخذت هذه المشكلة طابعاً خاصاً عند كلتا الفرقتين من بين الفرق الإسلامية جميعاً ، إذ أن رأى كل فرقة منها إنما يمثل ركناً هاماً من أركان مذهبهما . واتخذت المسألة خصوصية خاصة عندهما أيضاً من أن كل فرقة حاولت أن تدافع عن أدلتها بمحاولة تفنييد وضد

(1) د. بدوي ، مذهب الإسلاميين 555/1.

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل 125/1.

(3) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص 318.

(4) الطور آية 21 .

أدلة الفرق الأخرى⁽¹⁾. ويمكن أن نتعرف على بنية الحوار التاريخي الذي دار بين المعتزلة والأشاعرة إزاء مشكلة الفعل الإنساني في الفقرات التالية: من أدلة المعتزلة على معتقدهم ، أننا نفصل بين المحسن والمسيئ ، وبين حسن الوجه وقبيحة ، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيئ على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لما قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلو لا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب ، وقد عُرف فسادُه . ولما اعترض الأشاعرة بأن الفصل بين الإحسان والإساءة ، وبين حسن الوجه وقبيحه راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر ، لا إلى ما قلتموه . رد المعتزلة بأن مذهب الأشاعرة في الكسب لا يعقل ، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا ، فكيف يصح ما ذكرتموه⁽²⁾ .

يجيب الأشاعرة مبتدئين بالاستدلال على رأيهم بالآية : " جزاء بما كانوا يعملون"⁽³⁾ ، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم ، كان الله هو الخالق لأعمالهم⁽⁴⁾ . وقوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون"⁽⁵⁾ دليل على خلق الله لأفعال الإنسان . ويعترض المعتزلة .. أفليس الله تعالى قال :

(1) خالد حربى، مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامى - المعتزلة والأشاعرة، م. س، ص127.

(2) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 332 - 333.

(3) الأحقاف 14.

(4) الأشعرى ، اللمع ص 37.

(5) الصافات آية 96.

"أتعبدون ما تتحتون" ⁽¹⁾ وعنى الأصنام التى نحتوها ، فلم أنكرتم ان يكون قوله " خلقكم وما تعملون " أراد الأصنام التى عملوها ؟ يرد الأشاعرة زاعمين أن ذلك خطأ لأن الأصنام منحوتة لهم فى الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله " اتعبدون ما تتحتون " اليها وليست الخشب معمولة لهم فى الحقيقة ، فيرجع بقوله " خلقكم وما تعملون " اليها .

واضح أن رد الأشاعرة ضعيف حيث لا ينهض دليلاً على إقناع الخصم بأن معنى الآية يدل على خلق الله لأفعال الإنسان . فالواقع فعلاً - كما ظن المعتزلة وجمهور المفسرين - أن الآية تشير الى الأصنام التى عملها أو نحتها الكافرون ، إذ أن الآية فى القرآن إنما تفسر بناء على ما قبلها وما بعدها من الآيات . والآية التى قبلها هى: "أتعبدون ما تتحتون"، وتليها مباشرة الآية : " والله خلقكم وما تعملون " فيكون المقصود من الآيتين أن الله خلقكم أنتم وما تعملونه أو تتحتونه من الحجارة . وذلك واضح من ظاهر الآيات . وبذلك يظهر خطأ الأشاعرة فى تأويلهم للآية التى اتخذوها سنداً أساسياً لإسنادهم خلق أفعال الإنسان الى الله .

وإذا عدنا مرة أخرى الى أدلة المعتزلة العقلية ، لوجدنا لديهم دليلاً آخر على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، ومؤداه : هو ما ثبت من أن العاقل لا يشوه نفسه ، كأن يعلق العظام فى رقبتة ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق وهو إنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناؤه عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد منا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين ، أولى وأحرى . وعلى مذهب الأشاعرة أنه تعالى شوه الثناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك . ولم يرض الأشاعرة بهذه التهمة المعتزلية ، وقالوا إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه

(1) الصافات آية 95.

كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ، ويحسن من البعض كالصلاة ، فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر ، كذلك فى مسائلنا . ورد المعتزلة : إنما وجب ذلك فى الشرعيات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ، وليس كذلك فى العقليات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها ، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا⁽¹⁾.

وفى مقابل اعتراض الأشاعرة على هذا الدليل المعتزلة ، نرى المعتزلة يستمرون فى تقديم أدلتهم على صدق دعواهم ، ولكنهم يتعاملون مع الأشاعرة نفس المعاملة ، أى يتعرضون لأدلتهم بالنقض على ما سنرى . لكن إذا كان معتقد الأشاعرة فى إسناد خلق الأفعال الى الله إنما يمثل أحد شطري نظريتهم فى " الكسب " وقد أخطأوا - كما سبق - فى الاستدلال عليه من القرآن ، فماذا عن استدلالهم على الشرط الثانى من النظرية ، وهو الخاص "بكسب" الإنسان للفعل بعد أن يخلقه الله ؟ من الغريب حقاً أن الأشاعرة لم يستدلوا ولو بآية واحدة تحمل لفظ "الكسب" ، مع أن هذا اللفظ قد ورد فى آيات كثيرة منها : "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"⁽²⁾ . " أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب "⁽³⁾ . " إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون "⁽⁴⁾ . " ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن

(1) شرح الأصول الخمسة ، ص 344 - 345 .

(2) البقرة آية 81 .

(3) البقرة آية 202 .

(4) الأنعام آية 120 .

الله سريع الحساب⁽¹⁾. " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير "⁽²⁾. "... كل امرئ بما كسب رهين "⁽³⁾ ... الى غير ذلك من الآيات التى يتضح منها أنها تشير الى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وبالتالي حسابه عليها . ولا تشير الى خلق الله للأفعال . وهذا ما يبين عدم استناد الأشاعرة الى مثل هذه الآيات التى تحمل لفظ " الكسب " لأنهم أرادوا به معنى مختلف تماماً عن معناه الوارد فى القرآن . ومن ناحية أخرى لم يهتم الأشاعرة بتأكيد نظريتهم فى الكسب بالأدلة السمعية بقدر ما اهتموا بإظهار معارضتهم للمعتزلة هؤلاء الذين استندوا على مثل هذه الأدلة لتأكيد معتقدتهم فى حرية الإرادة الإنسانية .

وإذا كان الأشاعرة قد أخفقوا فى أدلتهم السمعية على نظريتهم فى " الكسب " ، فإنهم قد استعاضوا عن ذلك بالتوسع فى الأدلة العقلية لتأكيد النظرية من ناحية ، والرد على الخصوم المعترضين (المعتزلة) من ناحية أخرى .

يقول الأشعرى⁽⁴⁾: والدليل من القياس على خلق أعمال الناس أننا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً ، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً . ووجدنا الكافر يجهد نفسه الى أن يكون كفره حسناً . ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ، لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته . ولكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر والمؤمن . وإذا علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها وهو قاصد الى ذلك ، وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفوراً باطلاً

(1) إبراهيم آية 51.

(2) الشورى آية 30.

(3) الطور آية 21.

(4) اللع ، ص 38 - 39.

قبيحاً غير الكافر الذى يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً . وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلماً غير المؤمن الذى يريد ألا يكون فى إيمانه مجهداً . وإذا لم يجر أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن ، فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك .

يوضح النص أنه ما دامت الأفعال لا تأتى على نحو ما يقصده الكافر ويشتهي المؤمن ، أو لا تأتى على غرار ما يتمناه الإنسان بصفة عامة ، فلا بد أن يكون ثمة فاعل آخر غير الإنسان ، وهذا الفاعل الحقيقى هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب لتلك الأفعال التى يخلقها الله .

لكن إذا كان الله هو الخالق الحقيقى للأفعال ، فلماذا نقول إنه مكتسب لها أيضاً ؟ يرد الأشاعرة : ليس للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لا بد من فاعل يفعله . ودليل ذلك أن حركة الإضطرار تدل على أن الله تعالى الفاعل لها على حقيقتها ، ولا تدل على أن المتحرك بما فى الحقيقة هو الله تعالى . إذ المتحرك بها هو الذى اكتسبها بعد أن خلقها الله . وبناء على ذلك يعترض المعتزلة بأن الإنسان يكتسب الفعل على حقيقته كفراً باطلاً وإيماناً حسناً . ويرد الأشاعرة بأن هذا خطأ وحجتهم هى أن معنى " أكتسب الكفر " أنه كفر بقوة محدثة . وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان " إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشئ على حقيقته ، لأن الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين⁽¹⁾.

ويعترض المعتزلة بأنه إذا كانت إحدى الحركتين (لخلق والكسب) ضرورة ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . وإذا كانت إحداها كسباً ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . ويرد الأشاعرة بأن ذلك لا يجب

(1) راجع اللمع ص 39 - 40.

لافتراقهما فى معنى الضرورة والاكتساب ، فالضرورة ما حمل عليه الشئ وأكره وجبر عليه ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك مجهوده، لم يجد منه انفكاً ولا الى الخروج عنه سبيلاً. فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذى هو وصف الضرورة، وهى مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى ، كانت اضطراراً . وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطراراً لأن الإنسان فى ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى . والإنسان يعلم التفرقة بين الحليين من نفسه. وإذا كان العجز قائماً فى إحدى الحالتين ، فقد وجب أن القدرة التى هى ضده حادثة فى الحالة الأخرى . لأن العجز لو كان فى الحالتين جميعاً ، لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلاً واحداً . فلما لم يكن هذا هكذا ، وكانت القدرة فى إحدى الحركتين ، وجب أن تكون كسباً ، لأن حقيقة الكسب هى أن الشئ وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالتين فى الحركتين . ولأن إحداهما بمعنى الضرورة ، وجب أن تكون ضرورة . لأن الأخرى بمعنى الكسب ، وجب أن تكون كسباً⁽¹⁾.

فالأشعرى - على حسب الشهرستانى⁽²⁾ - يفرق بين الأفعال الاضطرارية كالرعدة والرعدة ، وبين الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . وعلى ذلك فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . ولو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل

(1) راجع نفس المصدر ، ص 41 - 42.

(2) الملل والنحل 1/124 - 125.

محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي ذلك الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أَرَادَهُ العبد ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته .

وهذا هو مضمون مذهب " الكسب " الأشعري ، والذي لا يوافق عليه المعتزلة بل ويرون - استمراراً في الهجوم على الأشاعرة - أنه يلزم أصحابه بعدة أمور ، منها ما يلي⁽¹⁾:

1- لا يتصور استحقاق المدح والذم تبعاً للكسب الأشعري ، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرها ، كطول القامة وقصرها في أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلاً .

2- لا يثبت مذهب الكسب لرسول الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولاً فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعونا الى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقنا فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه .

3- انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : الى ماذا تدعونا إليه؟ فإن كنتم تدعونا الى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم تدعونا الى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه .

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 333 - 335.

4- التسوية بين الرسول وإبليس ، لأن الرسول يدعو العباد الى خلاف ما أراد الله تعالى منهم ، كما يدعوهم إبليس الى ذلك . بل يلزم الكسب أصحابه . أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم الى خلافه .

وبعد هذه الأمور التي تستلزم عن مذهب الكسب الأشعري ، فإن كل مذهب يقتضى ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً على رأى المعتزلة . لكن هل سلم الأشاعرة بمحاولة نقض المعتزلة لمذهبهم فى الكسب ؟ الحقيقة أن الأشاعرة قد استمروا فى الدفاع عن مذهبهم عن طريق استمرارهم فى الاعتراض على أدلة المعتزلة على حرية الإنسان فى اختيار أفعاله .

فمن أدلة المعتزلة العقلية الأخرى على أنه تعالى يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ويرفض الأشاعرة هذا الدليل المعتزلى وحجتهم فى ذلك أن الظالم هو من جعل الظلم ظلاماً له . لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جعل الرزق رزقاً له ، والعاقل اسماً لمن جعل العدل عدلاً له ، وكذلك الكلام فى المحسن ، والمنعم والمتفضل ، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتكب ، قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشئ من هذه الأسماء ، وقد عُرِفَ خلافه . وإذا سئل الأشاعرة المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى غير منفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً؟ أجاب المعتزلة: لو كان كذلك لوجب ألا يكون فى عالم الله تعالى ظالم، لأن العباد غير منفردين بالظلم⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق ، ص 351-352.

وإذا كان المعتزلة يرون في أحد أدلتهم العقلية أن الإنسان يستحق المدح والذم على فعله من وجهين ، أحدهما : أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن لحسنه في عقله . والثاني : ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله ، فإن الأشاعرة قد توجهوا اليهم بالسؤال : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ رد المعتزلة بأنه إذا ثبت أنه يستحق فلا يستحق إلا على هذين الوجهين ، فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يفعل على جهة التفضل ، كما يُمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك الى الصلاح⁽¹⁾.

ونعود مرة أخرى الى دور المعتزلة في الهجوم على الأشاعرة ، بالسؤال : هل يقضى مذهبكم كما يفهم من ظاهره بأن الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بناء على أنه تعالى قد خلق جميع الأفعال ؟

هنا نرى الأشاعرة - فرارا من مذهب الجبر - يوافقون على أن الله قد قضى المعاصى وقدرها فعلا ، ولكن بمعنى أنه تعالى كتبها وأخبر عن كونها كما قال : "... وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب ..." ⁽²⁾ يعنى أخبرناهم وأعلمناهم . وكما قال : " إلا امرأته قدرناها من الغابرين " ⁽³⁾ يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين . ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها ، وإذا سأل المعترضون : أفترضون قضاء الله وقدره الكفر على الإنسان ؟ أجاب الأشاعرة : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وأن الخشبة مكسورة أن

(1) الأشعرى ، اللمع ، ص 42.

(2) الإسراء آية 4 .

(3) النمل آية 57.

نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم بأن حجة الله تعالى لا حقيقة لها . فذلك نطلق الرضى بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وقدره اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه . وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ونكره موتهم ونكره بقاء الشياطين . وكلُّ بقضاء رب العالمين⁽¹⁾.

ويتفرع من مشكلة الفعل الإنساني عند الأشاعرة مسألة "الاستطاعة" أو "القدرة" وهي مثلها مثل المسألة الأصل (الفعل الإنساني) أدلى الأشاعرة بدلوهم فيها ، واعترض عليهم خصومهم لا سيما المعتزلة. فذهب الأشاعرة الى أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره ، ودليلهم على ذلك أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره ، وكما يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقتة له ، لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع ، صح وثبت أن استطاعته غيره ، ولما اعترض الخصوم بالقول : فإذا أثبت له استطاعة هي غيره ، فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ؟ رد الأشاعرة : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها .

(1) راجع اللمع ، ص 45 - 47.

فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة ، وهذا فاسد . وأيضاً لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم ، وقد قلب الله تعالى السيف قصبا والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محال . فإذا استحال ذلك ، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها⁽¹⁾.

من ذلك يمكن بيان موقف الأشاعرة من الاستطاعة في أنها خلاف الإنسان ، ولو كانت هو ، للزم ألا تفارقه وتلازمه ضرورة . ولكن الثابت والمعلوم أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً ، وغير مستطيع تارة أخرى . وإذا كانت الاستطاعة لا تلازم الإنسان ، فهي تلازم الفعل ، لأنها لو تقدمت عليه ، لجاز أن يكون وقوعه بقدرة معدومة وذلك محال .

وهكذا طال النقاش والحوار والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة الفعل الإنساني ، وقدمت كل جماعة أدلة وحجج حاولت أن تؤيد موقفها بها ، وهي في الوقت نفسه لم تقبل أدلة الجماعة الأخرى ، بل حاولت ضحدها ، ومن ثم طال الحوار التاريخي بين الجماعتين ، وظلت كل جماعة متمسكة برأيها ، فالإنسان حر في اختيار أفعاله عند المعتزلة ، ومكتسب للفعل بعد أن يخلقه الله عند الأشاعرة . وبذلك فهم يقتربون من أصحاب مذهب الجبر .

(1) المصدر السابق ص 54 - 55.

والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والأختيار ، ولم يقطع في أي منهما برأى مطلق حاسم ... يقول الله عز وجل " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله "(1). وهذا تأييد لمقالة الجبر . وفي آية أخرى " إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا "(2).

وهي تعنى أن الإنسان مختار له حرية الفعل . وهنا أراني أتفق مع الدكتور أبو ريان⁽³⁾ في أن الخطأ ينشأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر إليها في مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول بها الى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيرا من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوي عليه من عجائب الصنع التي قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالفعل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها الى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع الى المجتمعات الإنسانية في جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط . والحق أننا يجب أن ننظر الى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فنقتنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الإرادة ، وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء .

ومن ثم يكون الاستمداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ، فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الأختيار

(1) الإنسان ، آية 30.

(2) الإنسان آية 3 .

(3) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 231 - 232.

كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية . فأيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فإنها توجه الى الإنسان وأفعاله فتبرر المسؤولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

يتبين مما سبق مدى أهمية وخطورة مسألة " أفعال الإنسان " فى العقيدة الإسلامية ، تلك المسألة التى اختلفت طوائف الأمة بصددتها ، ورأينا بعض الفرق تقف على طرفى نقيض ، فالجبرية ، ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مجبور فى أفعاله ، والقدرية ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مخير فى أفعاله ، حر فى إرادته .

ويمثل أهل السنة والجماعة الموقف الوسط بين الطرفين ، فأمنوا بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومجبر مسير فيما لا يعلم ، والله أعلى وأعلم.

الباب الثالث

جماعات ومدارس الفلسفة

والمنطق والإلهيات

الفصل السادس

الكندى ومدرسته

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، وأن تلخيص هذه الشروح التي استخدمت خاصة بين السوريانيين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً . وبدأت نصوص أرسطو تُعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مباشرة من اليونانية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً إلى حد كبير بالآراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريانيين . وقد أطلق كتاب العرب أسم " الفيلسوف " على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة ، إما باعتبارهم مترجمين ، أو طلاباً للفلسفة ، أو تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي . وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنى على الاطلاع على النص الإغريقي ، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة ، أو مدرسة فكرية خاصة . ومن هؤلاء الفلاسفة تتكون أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولون إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطية في الأقاليم المسيحية اللاتينية ، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطية التي أخذوها عن المجتمع السرياني ، فصَحَّحُوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة⁽¹⁾.

(1) راجع ديلاسي أوليري ، الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (د.ت) ، ص 147 - 148 .

وكان أول هذه الجماعات جماعة الكندي⁽¹⁾، نشأ في البصرة التي

(1) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، الملقب بـ " فيلسوف العرب " . ويلد لأصحاب السير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل الى يعرب بن قحطان ، وذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه . وكان أبوه أميراً على الكوفة ، ولاء عليها الخليفة المهدي (158 - 169 هـ / 774 - 785 م) ثم هارون الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 808 م) ولا نعرف تاريخ ميلاده ، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد . ولهذا اختلف الباحثون في تقدير وفاته . فجعله نيلينو حوالي سنة 260 هـ / 873 م ، وما سينيون يحدده بسنة 246 / 860 م ، والشيوخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة 252 هـ / 864 م . وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نيلينو وأيده بروكلمان وهو سنة 260 هـ / 873 م . وقد حظى الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (198 - 218 هـ / 813 - 833 م) ، حتى أن المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد ، وسيهدى الكندي الى أحمد هذا عدة رسائل ، ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالي سنة 180 هـ / 796 م في البصرة ، حيث كان لوالده ضياع ، كما يقول ابن نباتة في " سرج العيون " . ثم ذهب الى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية ويعترف الكندي أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية الى العربية ، خصوصاً يحيى بن البطريق ، وابن ناعمة الحمصي . ولما صار مرموق المكانة ، أصبح هدفاً للحاسدين ، وتآمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاعر لدى الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ / 846 - 861 ن) ، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاعر بالاستيلاء على مكتبته . لكن ظروفها غير عادية مكنت الكندي من استردادها . أما عن مصنفات الكندي ، فقد ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل : الفلسفة ، علم النفس ، الطب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، التنجيم ، الجدل الديني ، السياسة . وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبوتاً بأسماء مؤلفاته ، وأقدمها " الفهرست " ويشتمل على 241 عنواناً ، وصنفه هكذا : أ - في الفلسفة 22 عنواناً . ب - في المنطق 20 عنواناً . ج - في الكريات 8 . د - في الموسيقى 7 . هـ - في علم العلوم 19 . و - في الهندسة 23 . ز - في الفلك 26 . ح - في الطب 22 . ط - في أحكام النجوم 10 . ي - في الجدل 17 . ظ - في علم النفس 5 . ع - في السياسة 12 . غ - الأحداثيات (العلل) 14 . ص - الأبعاديات (الأبعاد) 8 . ض - الأنواعيات (أنواع الأشياء ... إلخ) ومتنوعات متفرقة 33 . وقد وصلنا بعض هذه المؤلفات (خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي، ط. الثانية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 2009، ص16).

شهدت حياة فكرية قوية سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات ، أو في ناحية البحث العقلي النظري الذي كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وكان عقل الكندي يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ، ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين .

ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء⁽¹⁾ . وقد عاش الكندي في البصرة في مطلع حياته وعاش نشاطها العلمي المزدهر آنذاك ، ثم انتقل الى بغداد وأقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها ، وذلك فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة ، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها . كما عُرف عنه أيضاً مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني الى العربية⁽²⁾ ، فكان يهذب ما يترجمه غيره ، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس .

2- طابع فلسفة الكندي

توضح مؤلفات الكندي على إحاطته بكل أنواع المعارف التي كانت لعهدده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه ، وقوة عقله ، وعظم جهوده .

(1) راجع، محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية 1980 ، ص 339 .

(2) Sami Hamarneh, Arabic Historiography as Related to The Health professions in Medieval Islam, Sudhoffs Archiv, Band 50 Heft 1 , Marz 1966, p4.

وقد ألف في كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها وما تتوغل من مقتطفاتها بما للكندى من استقلال في البحث ونظر ممتاز . وقد بنى مذهبه على ما صح في نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ولا بما نسب لأرسطو . بيد أنه كان بلا شك يراهما إمامين في هذا الشأن⁽¹⁾. وقد جمع الكندى في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التي انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندى وذلك فيما يلي :

تظهر نزعة الكندى العقلية الفلسفية في مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكأنه - عبر كتابه في الفلسفة الأولى - يدخل في مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة التي يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه في دفاعه عنها يلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالأعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب. فإن قالوا: أنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم. كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعد عن كل ضار

(1) راجع ، مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، طبعة القاهرة 1945 ، ص 46 ، 48.

والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه⁽¹⁾ وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى. وقد مثل هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمتقونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . أنهم بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم . وهؤلاء عند الكندى هم المتسمون " بالنظر فى دهرنا من أهل الغربية عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى رأى ، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواترة ، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً⁽²⁾ .

ونتلمس فى عبارة الكندى " أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه " وتقسيمه للفلسفة الى علم وعمل، أعنى نظرية وعملية . وقسمة الفلسفة الى نظرية وعملية ترجع الى أرسطو كما هو معلوم ، فنقلها الكندى وزرعها فى أرض العرب ، لكن الجديد فى هذا التقسيم ما ورد فى العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام

(1) الكندى ، الرسائل الفلسفية ، كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادي أو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د . ت) ، ص 104 - 105 .

(2) الكندى ، نفس المصدر ، ص 103 - 104 .

جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد في فلسفة القدماء به . ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك ، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو عندما يعلل هذا التقسيم وفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس : " فالفلسفة ليست سوى نظم النفس " أي صورة عن النفس " أنه كما أن النفس تنقسم الى فكر وحس ، فكذلك الفلسفة تنقسم الى علم وعمل بحيث يكون العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي ، والجزء العقلي في النفس ينقسم الى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة ... " والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية . وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف في روحه عن تقسيم أرسطو ، ويعكس الاهتمامات الدينية . التي تحتل المقام الأول في فلسفة الكندي⁽¹⁾.

ونجد في فلسفة الكندي أنه في بعض المواضع قد اتبع أسلوب المناقشة والمنطق في عرضها ، فنراه يرتب المسألة التي يبحثها في مقدمات ، ثم يستنبط منها نتائج بعضها كاذبة ، وبعضها الآخر صادقة ، وينتهي الى بيان لما صارت الكاذبة غير صادقة ، والصادقة غير كاذبة . وذلك حتى يقطع من يطالع فلسفته بطريقة عقلية خالية من التقليد . ففي حديثه عن " وحدانية الله " مثلاً يقول : " إن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل " . ثم يردف ذلك بقوله : " وهذا ظن ليس بصادق ، لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ،

(1) راجع ، محمد عبد الرحمن مرحبا ، الكندي فلسفته - منخبات ، منشورات عويدات ،

ط. الأولى ، بيروت ، 1985 ، ص 46.

وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ... والواحد لا ينقسم ، فهو إذن ليس عدداً ... ولا كمية . ولا تذهبن من قولنا : واحد الى الموحد بالواحد ، بل الى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته ⁽¹⁾ . واضح هنا أن نقاش الكندي عقلاني منظم ينم عن قوة فكرية ، وبحث عقلي فلسفي عميق ، وتسلسل منطقي مرتب يسلم الى إثبات صحة الأفكار التي يعتقدها . ويتضح هذا المنهج أيضاً في رسالة الكندي " في إيضاح تنهاى جرم العالم " ، حيث نراه بعد أن يضع مقدمات للأعظام المتجانسة ، يقوم بترتيبها وإثباتها بطريقة منطقية محكمة ، مع الاستعانة بالأمثلة ورموز الرياضيات والرسومات ، وهذه المقدمات هي ⁽²⁾ :

1. الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
 2. إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .
 3. لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه .
 4. الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية .
- يتضح مما سبق أن الكندي قد ساهم في إثراء حركة الجدل والنقاش العقلاني وتطورها في المجتمع الإسلامي ، وإن لم نعثر في مؤلفاته ولا في كتب التراجم على مناظرة فعلية أو حلقة نقاش اشترك فيها ، إلا أن مؤلفاته بصفة عامة تشير الى ذلك ، ففيها يتجلى نقد الكندي لآراء الفلاسفة حتى وإن كان أرسطو الذي آمن بكثير من آرائه ، فنراه ينتقد في مسألة قدم العالم وكأنه يدخل معه في مناقشة أو حوار عقلاني عبر الزمن

(1) الكندي ، الفن الرابع من كتاب في الفلسفة الأولى ، ص 146 - 147 .

(2) الكندي ، رسالة في إيضاح تنهاى جرم العالم ، ضمن رسائل فلسفية ، ص 188 - 190 .

عن طريق انتقاده لأدلة أرسطو على قدم العالم ، ثم تقديمه لأدلته هو على حدوثه ، وذلك في صورة مقدمات بديهية واضحة ومعقولة بغير متوسط - على حد قوله - ، ثم يقيم الدليل المنطقي على صحتها بواسطة بيان التناقض الذى يؤدي إليه القول بخلافها .

والنقد وإبطال حجج الغير ، ومحاولة إثبات حجج الأنا بالدليل العقلي والمنطقي من أهم مستلزمات الجدل والنقاش العقلاني .
ويظهر أيضا في بعض فلسفة الكندي اتباعه لأسلوب المناقشة مع القارئ الذى سوف يقرأ له ، ويتجلى ذلك في ترتيبه لمباحثه الفلسفية في صورة مقدمات ، ثم يقوم باستتباط ما يلزم عنها من نتائج ، ثم إقامة البرهان على صحتها .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه المسائل قد ساعدت على تطور حركة النقاش العقلاى والجدلى فى المجتمع العلمى الإسلامى فى عصر الكندى وما تلاه من عصور .

وبناء على ما سبق فإن الكندى يعد أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين ، فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث ، وأخرى لأفلاطون ، وغيرها لأرسطو ، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسى ، وفورفورىوس ، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى ، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها الى مستوى المذهب الفلسفى ، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة⁽¹⁾ . وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية ، وأنه كان يجب أن تتضح

(1) مرجعاً ، الكندى ، ص 39.

المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا، ومن تلاهما من الفلاسفة⁽¹⁾.

3- تميز بحثه في موضوعات الأقدمين

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندي . أما من حيث الموضوعات التي بحثها فهي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الأقدمون ، لكن تتاوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين ، لا سيما إذا مست عصباً دينياً . فالكندي أرسطي النزعة في علم الطبيعة الذي لا شأن له بالدين ، ولكنه إسلامي الصبغة فيما وراء الطبيعة الذي يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن . فالكندي لم يتردد في نفي قدم العالم والأصول التي يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه في الزمان من العدم ، كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادي في النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام ، وآثر عليه أفلاطون الذي يقول بروحانيته وخلودها . أما رأيه في الله وصفاته فهو إسلامي معتزلي النزعة بلا منازع⁽²⁾.

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه . ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح للإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً⁽³⁾. وقد اتضح ذلك بصورة جلية في الفلسفة التي قدمها والتي انحصرت في المسائل الثلاث الرئيسية: الله ، والعالم ، والنفس .

(1) محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 344.

(2) مرحبا ، الكندي ، ص 40.

(3) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهضة العربية ، ط ، الخامسة 1981 ، ص 188 - 189.

يذهب الكندي الى أن العالم حادث ، مخلوق لله ، وفعل الله في العالم هو " الإبداع " أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ، فالله هو الفاعل على الحقيقة ، وهو غاية كل علة ، فتأيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره⁽¹⁾. أما ما دونه من جميع مخلوقاته ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة . " إما أولها فعن باريه تعالى ، ثم ينفعل بعضها عن بعض ، فالأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، وينفعل عن انفعال ذلك آخر ، وهكذا حتى تنتهى الى المنفعل الأخير منها . وجميع المفعولات (أو المنفعلات) مستندة في وجودها الى الله أو "المبدع الأول" الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته⁽²⁾.

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول ، أو "العقل الفعال " والذى يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندي - كما عند أرسطو وشراحه - ، أما المراتب الثلاث الأخرى فتوجد في النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة ، وهى العقل الذى بالقوة ، والعقل الذى خرج من النفس من القوة الى الفعل ، والعقل الظاهر . فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثوانى ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس ، وقد اقتنته ، وصار موجوداً ، متى شأته استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها ، كالكتابة في الكاتب ، فهى له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر

(1) الكندي ، رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ضمن

رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص 183 .

(2) الكندي ، رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ، ص 183 .

من النفس ، متى أخرجته ، كان موجودا لغيرها منها بالفعل ⁽¹⁾ .
وهذا ما يسمى بالعقل المستفاد .

وتقع النفس "الكلية" في المرتبة الوسطى بين العقل الأول أو "العقل الإلهي" ، وبين العالم المحسوس أو المادى . وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس ، لذلك فهي "بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس" ⁽²⁾ . وهذه النفس مباينة ومستقلة عن الجسم ، ولما كان جوهرها الهى روحانى ، لذلك فهي تعارض القوتين الغضبية والشهوانية .

ويتضح تأثير افلاطون على الكندى حينما يذكر أن الإنسان إذا غلب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية ، وتجرد من ماديات العالم المحسوس ، وأقبل على البحث والنظر ، انكشفت لنفسه الحقائق والمعارف . وعندما تفارق البدن بالموت ، فإنها لا تموت مثل البدن ، ولكن تصير الى عالم العقل ، فوق الفلك ، فى نور البارى ، ورأت البارى عز وجل وطابقت نوره ، وجلت فى ملكوته ، فينكشف لها علم كل شئ ، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هى بارزة للبارى عن وجل ، لأننا إذا كنا ، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومة ، وصارت تنظر بنور البارى ، فهي لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سر وعلانية ⁽³⁾ .

(1) الكندى ، رسالة فى العقل ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، بتحقيق أبى ريده ، ص 357 - 358 .

(2) الكندى ، رسالة النفس ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، بتحقيق أبى ريده ، ص 273 .

(3) الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276 .

لكن إذا كان الكندي قد تأثر بأفلاطون ، وخصوصاً بالجدل الصاعد عنده ، فما علاقة نظرية الكندي في العقل والفيض بنظرية أفلوطين . هل أخذها الكندي من أفوطين ، أو كانت من ابتكاره هو ؟ الواقع أن قول الكندي بالفيض Emanation فيه تأثير واضح بأفلوطين⁽¹⁾ والذي تأثر بدوره بأفلاطون في نظرية المثل .

يرى الكندي أن النفوس تختلف من حيث وصولها الى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص الى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى ويرتفع الى فلك كوكب أعلى ، فيرتقى صاعداً من فلك القمر الى فلك عطارد ، ثم يصير الى الفلك الأعلى. ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود. وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي هو أول من أشار الى نظرية العقول

(1) يرى أفلوطين أن الواحد أو " الله " يقوم على قمة الأشياء جميعا . وتتم عملية صدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأفنوم اللاحق نحو السابق الذي يعلوه . فالواحد يتعقل ذاته، فيصدر عن التعقل العقل ، وذلك العقل هو الصادر الأول والذي يحتوى على تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد . وتتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشبهية ، ومن هذا اتلاشتها تفيض النفس الكلية. وعن هذه النفس تفيض نفوسا جزئية دون أن تنقسم ، فتفيض منها هيولى العالم، والأصول البذرية، أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها في العقل الكلي . ويرجع اختلاف النفوس الأرضية في الخلق والافعال الى تشخيصها وتلبسها بالأجسام . وهذا رأى أفلاطون ، وسيقول به ابن سينا فيما بعد (د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول ، من طاليس الى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية 1993 ، ص 232 .

العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكندى - كما تبين لنا - هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليوناني . (الأفلاطوني والأفلوطيني) وعرضها بصورة أولية، وجاء الفارابي فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها فى المدرسة المشائية الإسلامية⁽¹⁾.

من الواضح أن الكندى قد تأثر فى فلسفته بفلسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو ، وأفلوطين ، وكذلك شراح أرسطو⁽²⁾. لكن قد اشتملت فلسفته أيضاً على التأثير بالعقيدة الإسلامية ، وخاصة الفرق الكلامية فى عصره؟

ثمة رأى يذهب الى أنه لا يوجد بينه أو دليل قوى على وجود تأثير قوى للمعتزلة على الكندى ، رغم أن منهجه فى تفسير القرآن يشبه منهج المعتزلة⁽³⁾. لكن الواقع غير ذلك ، فإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام ، فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على الثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذهب بعض المتكلمين ، هذا الى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى الاستطاعة وزمان كونها ، وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أم متحرك ، وخصوصاً فى إثبات النبوة للرسول بوجه عام ، وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة .

على أنه إذا كان ليس لدينا حتى الآن شئ من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ، فالتوحيد مثلاً ، ومسألة أن الجسم عند

(1) راجع ، أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 322 - 323.

(2) خالد حربى، الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص 126.

(3) الكندى ، رسالة فى النفس ، ص 276.

ابتداء خلقه كان متحركاً ، موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته " في كمية كتب أرسطو " . ولو تأملنا نزعة الكندي المتطرفة الى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية ، كما تتجلى في كتابه في الفلسفة الأولى⁽¹⁾ مثلاً لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره ، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة⁽²⁾.

تلك كانت خلاصة فلسفة الكندي في الله والعالم والنفس ، والتي يتضح منها أنها عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون ، وأرسطو ، والفيثاغورية ، وأفلوطين ، وشراح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسي ، فضلاً عن عقيدته الإسلامية .

فجاء مجهود الكندي منحصراً في الجمع بين هذه الأشأت من الآراء والمعارف . ولم ينجح الكندي بهذا الجمع في بناء مذهب فلسفي متكامل على رأى الدكتور أبى ريان⁽³⁾.

وبعضد هذه النتيجة رأى كل من صاعد الأندلسي ، والقفطي ، في إنتاج الكندي في المنطق أيضاً ، حيث جاء ناقصاً ، يقول صاعد⁽⁴⁾: " ... ومنها كتبه في المنطق وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً ، وقلماً ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ،

(1) The Cambridge History of Islam, op . Cit. Vol.28 p 786.

(2) محمد عبد الهادي أبو ريده ، في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية ، ص 28 ، 31.

(3) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 344.

(4) صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم تحقيق حياة بوعنوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 ، ص 136.

وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه اليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل " . وهذا النقص الذى رآه صاعد فى منطق الكندى يؤيده القفطى⁽¹⁾، فيرى أن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع ... ولا تتحرر قواعد المنطق إلا بصناعة التحليل التى أغفلها .

لكن رأى صاعد والقفطى هذا ليس هو الرأى النهائى فى الكندى ، فهناك رأى آخر مخالف لرأيهما ، وهو رأى ابن أبى أصيبعة الذى وصف صاعداً بالتعامل على الكندى ، وقال : " هذا الذى قاله صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه ، وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها "⁽²⁾.

ومع ذلك نحن لا نستطيع أن نناقش صاعداً والقفطى فى رأيهما " فى الكندى " ولا نستطيع أيضاً أن نشايح رأى ابن أبى أصيبعة ، وذلك لسبب بسيط جداً ، وهو عدم وجود كتب منطقية للكندى بين أيدينا حالياً . وعلى أية حال يمكن لنا أن نتبنى موقفاً محدداً بصدده هذه المسألة ، وذلك بالتساؤل عن حجم الدور الذى لعبه الكندى فى تطور الدراسات المنطقية العربية على أيامه ؟ .

الواقع أن الكندى قد تولى الدعم المادى للمترجمين الأوائل السابقين على مدرسة حنين بن اسحق . فكان يشتري إنتاجهم من الترجمات فى العلم والفلسفة اليونانية . ويبدو أن اهتمامه بالفلسفة كان أكبر من اهتمامه بالمنطق، لكن لا يمكن التقليل من جهده (رعاية المترجمين)

(1) القفطى ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة ، 1326 هـ ، ص 242.

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق بزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د . ت) ، ص 287.

فى المنطق، لأن هذا الجهد يعتبر بمثابة البداية الحقيقية لتطور الدراسات المنطقية الأرسطية داخل المجتمع العلمى العربى. وقد ابتدأ التأليف المنطقى العربى بالكندى ، حيث وضع مختصراً لقاطيغورياس ، وتفسيراً لآنا لوطيقا الأولى⁽¹⁾. ثم نضجت معالم التأليف المنطقى العربى عند تلميذ الكندى أحمد بن محمد بن الطيب السرخسى (ت 283 هـ — / 896م) الذى وضع ملخصاً لكتب أرسطو المنطقية الأربعة : قاطيغورياس (المقولات) ، بارى أرمينياس (العبارة) ، أنا لوطيقا الأولى (القياس) ، أنا لوطيقا الثانية (البرهان) ، على ما يذكر ابن أبى أصيبعة⁽²⁾.

وسوف نعود للحديث عن هذه الجزئية فى موضع لاحق ، وذلك عند الحديث عن الفارابى من حيث إنه أدرك ما أغفله الكندى من صناعة التحليل ، على ما يذكره بعض المؤرخين ، ومنهم صاعد الأندلسى والذى أبدى تحامله على الكندى . فإذا كان الفارابى سوف يكمل ما أغفله الكندى فى المنطق ، فإنه لابد وأن تكون كتب الكندى المنطقية قد ساعدت الفارابى كثيراً فى صياغة كتبه المنطقية ، والتى جاءت الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة ، وذلك لا يحط من منطق الكندى ، ولا يصد الناس عن النظر فيه والانتفاع به كما ارتأى الى ذلك صاعد الأندلسى وغيره .

وهذا الحديث يفضى بنا الى تساؤل هام ، هو : هل استطاع الكندى أن يقدم إضافات أصيلة تحسب له " كفيلسوف للعرب " فى مجال الدراسات الفلسفية بصفة عامة ؟

(1) ابن النديم : الفهرست ، ص 348.

(2) عيون الأنباء ... ، ص 294.

الحقيقة أن الفضل يرجع الى الكندى فى وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفى عند العرب ، فرسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب كما يرى الدكتور أبو ريدة⁽¹⁾ حيث تشتمل الرسالة على نحو من مائة تعريف فى علوم المنطق، والرياضيات، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والنفس ، والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس^(*)، والصورة^(**)، والهيولى^(***)، والجوهر^(****)، والإبداع^(*****)، والعلة الأولى^(*****)، والأسطقس^(*****). إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ، وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما فى كتب التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفاهيم ، وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار ، مثل تعريف الإبداع بأنه " إظهار الشئ عن ليس " ، وتعريف الإنسانية بأنها " الحياة والنطق والموت " ، والبهيمية بأنها

(1) محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تحقيقه وإخراجه لرسائل الكندى الفلسفية، المقدمة، ص19.
(*) النفس: تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة. ويقال: هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة. ويقال: هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف (الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها بتحقيق أبو ريدة، ص165).

(**) الصورة: الشئ الذى به الشئ هو ما هو (الكندى، نفس المصدر، ص166).

(***) الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصورة منفعة (الكندى، نفس المصدر، ص166).

(****) الجوهر: هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف، لا واصف (الكندى، نفس المصدر، نفس الصفحة).

(*****): الإبداع: إظهار الشئ عن ليس (الكندى، نفس المصدر، ص165).

(*****): العلة الأولى: مبدعة، فاعلة، متممة الكل، غير متحركة (الكندى، نفس المصدر، ص165).

(*****): الاسطقس: منه يكون الشئ، ويرجع إليه منحلأ، وفيه الكائن بالقوة. وأيضاً: هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم (الكندى، نفس المصدر، ص168).

" الحياة والموت " ... وهكذا . ولا يخلوا الاصطلاح الدال على الشئ الواحد من تنوع يدل على إدراك ، لا لتعدد الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين ، بل يدل أيضاً على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية، مثل كلمة " تمامية " وكلمة " استكمال " في التعبير عن معنى " الإنتيلخيا " عند أرسطو. هذا بالإضافة الى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ " الفعل " للتأثير الطبيعي الزائل ، ولفظ " العمل " للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ " الجزء " لما له كل ، وينفرد الكندي بأنه ، إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعتمد أحيانا الى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة " الأيس " للدلالة على الموجود بالإجمال، ثم يجمعها " أيسات " للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ " الأيسية " للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشئ ، في معنى الإيجاد مطلقاً . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى : " المؤيس " بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله : إن الله هو " مؤيس الأيسات عن ليس " ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقي هو " تأيس الأيسات عن ليس " ، يعني إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله⁽¹⁾.

وعند هذا الحد ، نجد أن فلسفة الكندي بصفة عامة تجعلنا نتساءل عن تطور الدراسات الفلسفية في المجتمع العلمي الإسلامي بعد الكندي ؟ ونحن سوف نركز البحث في ثانی أعضاء الجماعة الفلسفية التي قلنا إنها ظهرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري ، وهو الفارابي ،

(1) راجع ، مقدمة الدكتور أبي ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص 19 ، 20 ، 21.

فهل سار أبو نصر على نهج سلفه الكندي ، أم كانت له آراء وأفكار أصيلة ، استحق بها أن يلقب " بالمعلم الثاني " بعد أرسطو ؟ هذا ما سوف نقف عليه في موضع لاحق .

لكن علينا ، قبل البحث في الفارابي ، أن نتساءل عن وجود مدرسة للكندي ومدى تأثيره معلماً ومؤلفاً ؟

يطلعنا ابن النديم على نص هام يذكر فيه " تلاميذ الكندي ، ووراقية: حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن . ومن تلامذته احمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر ⁽¹⁾ . ويتضح من كلام ابن النديم أن حسنويه ، ونفطويه وسلمويه ، كانوا وراقيين ، لا تلاميذ ، وربما كانوا يشتغلون بالنسخ ضمن الجماعة التي كانت تترجم للكندي .

وقبل أن نشير الى تلاميذ مدرسة الكندي ، يتبادر الى أذهاننا سؤال هام هو : هل اتبع الكندي أسلوباً أو طريقة معينة في تعليم التلاميذ ؟

الحقيقة أن الكندي يقرر في أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار " لمن بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار " فأصاب حظاً من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ، فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين . وقد يكون في بعض رسائله تكرار ممل في بسط آراء قليلة ، وقد يكون فيها استطراد الى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلاً يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها ، والاستتباط منتهاها والسير بالمتعلم أو القارئ على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر ، كل هذا يتحكم في طريقة العرض للآراء ، وذلك بحكم أن المؤلف

(1) الفهرست ، ص 365.

ممهد ، وأن القارئ أجنبي عن الموضوع بالكلية⁽¹⁾.

يعتبر أحمد بن محمد بن مروان السرخسي (ت 28هـ / 986 م). أكبر وأخلص " ممن ينتمى الى الكندي ، فعليه قرأ ، ومنه أخذ ، وكان متقنا في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب ، حسن المعرفة ، جيد القريحة ، مليح التصنيف والتأليف"⁽²⁾. شائع السرخسي استاذ الكندي في أفكاره ، وكتب في معظم العلوم التي تعلمها عليه ، فكتب في الفلسفة⁽³⁾ ، والمنطق⁽⁴⁾ ، والطب⁽⁵⁾ ، وعلم أحكام النجوم⁽⁶⁾ والجغرافيا⁽⁷⁾ ، والتاريخ⁽⁸⁾.

ومن تلاميذ الكندي الأكثر شهرة من السرخسي ، أبو معشر البلخي (ت 272هـ / 885 م) . ذاع صيته في علم أحكام النجوم . وكان أولا كما يروى ابن النديم⁽⁹⁾ ، من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندي

(1) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية بتحقيق أبو ريدة ، المقدمة ، ص 9.

(2) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء .. ص 293.

(3) له فيها : كتاب في وصايا فيثاغورث ، كتاب في ألفاظ سقراط ، كتاب في أن أركان الفلسفة بعضها على بعض ، وهو كتاب الاستيفاء ، اختصار كتاب سوفسطيكا لأرسطو (عيون الأنباء ... ص 295).

(4) كتب ملخصا لـ " الكتب الأربعة " في المنطق (وقد مر ذكرهم في المتن) ، كتاب الى بعض إخوانه في القوانين العامة الأولى في الصناعة الديالكتيكية ، أي الجدلية على مذهب أرسطوطاليس (عيون الأنباء ... ص 295).

(5) كتاب المدخل الى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن اسحق ، كتاب في النمش والكلف (الفهرست ، ص 367).

(6) كتاب المدخل الى صناعة النجوم.

(7) كتاب المسالك والممالك ، كتاب منفعة الجبال (الفهرست ، ص 366 - 367) ،

كتاب في أحداث الجو (عيون الأنباء ... ص 294) .

(8) كتاب فضائل بغداد وأخبارها (الفهرست 367 ، العيون 294) .

(9) الفهرست ، ص 386.

ويغرى به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندى من حسن له النظر فى علوم الحساب والهندسة ، فدخل فى ذلك ، فلم يكمل له ، فعدل الى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى .

وصار بذلك تلميذاً للكندى . وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل على أنه كان " فاضلاً حسن الإصابة " (1) .

أما أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه ، فهو أبو زيد أحمد بن سهل البلخى (ت 322 هـ / 933 م) . " تتلمذ لأبى يوسف يعقوب الكندى ، وحصل من عنده علوماً جمة ، وتعمق فى الفلسفة ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ، وبرز فى علم الطب ، وبحث عن أصول الدين أتم بحث ، وأبعد استقصاء " (2) .

والحقيقة أن علم أبى زيد لم يقف عند حد التعمق فى الفلسفة ، وعلم الكلام والطب والفلك والتنجيم مما أفاده عن الكندى الفيلسوف ، بل تعدى ذلك الى الأدب أيضاً ، فكان من البلغاء المعدودين فى مقام الجاحظ. وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورة واضحة عن مدى معرفته بالعلوم المختلفة : لقد أخذ عن الكندى مثلاً ، تصنيف العلوم المؤسس على تقسيم أرسطو ، ووضع فى هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى فى الثناء عليه ، وهو كتاب " أقسام العلوم " . ووضع فى الطب كتاب

(1) الفهرست ، ص 386 . ويذكر ابن النديم فى نفس الصفحة وما تليها مؤلفات أبى معشر البلخى ، وهى : كتاب المدخل الكبير ، المدخل الصغير ، كتاب زيغ الهزارات ، كتاب المواليذ الكبير ، كتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه ، كتاب الهيلاج ، كتاب تحاويل سنى العالم ، كتاب الاختيارات على منازل القمر ، كتاب إثبات علم النجوم ، كتاب تفسير المنامات من النجوم ، كتاب القواطع على الهيلاجات ، كتاب زيغ القرانات والاحتراقات ، كتاب الأوقات ، كتاب الأوقات على اثنى عشرية الكواكب .

(2) ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1936 ، الجزء الأول ، ص 141 .

" مصالحي الأبدان والأنفس " . كما آمن بتلك الفكرة التي وقف استاذة حياته للتبشير بها ، أعنى وحدة الشريعة والفلسفة . ومن هنا كان بحثه فى " علم الكلام " واستقصائه والنظر فيه⁽¹⁾ .

ويتفق معظم المؤرخين⁽²⁾ على أن أبا زيد البلخى استطاع فعلاً أن يجمع بين الشريعة والفلسفة ، تشهد على ذلك مؤلفاته العديدة ، ومنها : " كتاب شرائع الأديان " ، و " البحث عن كيفية التأويلات " ، و " الإبانة عن كمال الدين " ، و " عصمة الأنبياء " . وزاعت شهرة هذه المؤلفات فى البلاد ، حتى قال التوحيدى عن صاحبها : " إنى ما رأيت فى الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواء ، وأن القول فيه لكثير "⁽³⁾ و " إنه لم يتقدم له شبيهه فى الأعصر الأول ، ولا يظن أنه يوجد له نظير فى مستأنف الدهر "⁽⁴⁾ .

وتدلنا نصوص التوحيدى هذه على سعة إطلاع البلخى ، وكثرة إنتاجه العلمى⁽⁵⁾ . هذا الإنتاج الذى يدلنا على تأثر البلخى بأستاذة الكندى والتزامه بأفكاره وآرائه فى مجالات معينة ، وتجاوزه فى مجالات

(1) د. سحبان خليفات، أبو زيد البلخى، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، ص 15.

(2) أنظر: ابن النديم ، الفهرست ، ص 198 . ياقوت الحموي ، معجم الأدباء، ص 141 / 1،

عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د . ت) 240/1 ، خير

الدين الزركلى ، الأعلام، دار العلم للملايين ، بيروت 1979 ، 134 / .

(3) أبو حيان التوحيدى ، تقرىظ الجاحظ ، نقلا عن سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15.

(4) أبو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، ص 26.

(5) عدد له ابن النديم ثلاثة وأربعين مؤلفا ، فى العلوم مؤلفاً ، فى العلوم المختلفة التى أشرنا إليها فى المتن .

أخرى⁽¹⁾. فهو قد شايح آراء أستاذة الفلسفية (محاولة الجمع بين الدين والفلسفة) والكلامية ، والتزم بموقفه المعتزلى ، يدلنا على ذلك كتابه المشهور " نظم القرآن " وهو كتاب فى التفسير على مذهب المعتزلة ، يقع فى أربعة أجزاء .. والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لا ترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته المعتزلية فحسب ، بل أنه بمثابة إعلان عملى صريح عن توصله الى صيغة محددة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة . وقد جاوز البلخى فى تأثيره بالكندى النزعة المعتزلية فى الكلام الى موضوعات الجغرافيا ، فوضع كتاب " صور الأقاليم " أو تقويم البلدان " وقد بين (دى غويه) أن كتاب البلخى أساس لما كتب الأضطرخى وابن حوقل فى الجغرافيا . ومن ثم فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة فى الجغرافيا⁽²⁾.

يتضح لنا إذن أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها ، كل فيما برع فيه من العلوم ، فمنهم من تعلم بعض علوم الأستاذ وتمهر فيها مثل السرخسى ، ومنهم من برع فى أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبى معشر البلخى الذى أصاب فى علم أحكام النجوم . ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ ، ثم تجاوزها الى علوم أخرى ليست من اختصاص الكندى ، مثل: أبى زيد البلخى . وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم فى أساس الجماعات العلمية العربية . فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظام تعليم صارم يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط ، بل تسمح له

(1) انظر مقالى : المدارس العلمية فى الحضارة الإسلامية بجريدة الأهرام بتاريخ

2002/11/8.

(2) راجع، سحبان خليفات ، مرجع سابق ، ص 15 - 16 .

بالأنفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى . وهذا التوجه هام وضروري في أساس عملية التواصل المعرفي داخل المجتمع العلمي.⁽¹⁾

ولقد امتد تأثير مدرسة الكندي الى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، فالناظر في فلسفة كل من الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد يجد فيها إشارات تومي من قريب أو بعيد الى أثر فلسفة الكندي "فيلسوف العرب" .

(1) خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي، م.س، ص45.

الفصل السابع

أبو بشر متى بن يونس ومدرسته

هو أبو بشر متى بن يونس من أهل دير قنّى⁽¹⁾ أو دير القديس مرمارى على بعد سبعة عشر فرسخاً الى الجنوب من بغداد⁽²⁾، ولذلك يكنى "القنّائي". ولم تذكر معظم كتب التراجم شيئاً عن طفولته ، أو شبابه سوى أنه تلقى تربيته الأولى كمعظم علماء النصارى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة⁽³⁾. إذن فهى المدرسة الملحقة بدير قنّى الذى نشأ فيه. وهى بالطبع ما كان يسمى (سكول) .

وتعلم أبو بشر الفلسفة والمنطق فى سوريا ، ولكنه ازدهر ببغداد حيث اكتسب شهرة واسعة بوصفه طبيباً ومعلماً للفلسفة.

تكاد تجمع المراجع التى بين أيدينا على أن أبا بشر قرأ على قويرى⁽⁴⁾ وعلى روفيل وبنيامين الراهبين اليعقوبيين ، وعلى إبراهيم المروزى . وأخذ العلم أيضاً من إسحاق بن إبراهيم الكاتب ، وأحمد بن كرنيب⁽⁵⁾ وأبى يحيى (زكريا) المروزى⁽⁶⁾.

(1) الفهرست 368.

(2) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، ترجمة لغيف من الدكاترة ، بإشراف محمود فهمى حجازى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ، الجزء الثانى ، ص 513.

(3) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية الى بغداد ، ص 76.

(4) اسمه إبراهيم ، ويكنى أبا اسحق ممن أخذ عنه علم المنطق . وكان مفسراً ، وعليه قرأ أبو بشر متى بن يونس. وله من الكتب: كتاب تفسير قاطيغوريوس مشجر ، كتاب بارى أرمينياس مشجر ، كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر ، كتاب أنالوطيقا الثانية مشجر (الفهرست 367).

(5) هو ، أحمد الحسين بن أبى الحسين اسحق بن إبراهيم ، ويُعرف بابن كرنيب . وكان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وله من الكتب : كتاب الرد على أبى الحسن ثابت بن قرة فى نفيه وجود سكونين بين كل حركتين متساويتين ، مقالة فى الأجناس والأنواع ، وهى الأمور العامة ، كتاب كيف يعلم ما مضى من النهار من ساعة من قبل الارتفاع (عيون الأنباء ... ص 317).

(6) عيون الأنباء ، ص 317.

ويصنف قنواتي⁽¹⁾ هؤلاء الاساتذة ضمن الصنف الممتازة ، فيذكر في معرض حديثه عن أبي بشر أنه : تلقى في بغداد ثقافته الفلسفية على يد ثلاثة من علماء مسلمين ممتازين من بينهم أبي يحيى المروزي ، ومن راهبين نستورين .

وكان لأبي يحيى المروزي أهمية بصورة خاصة بوصفه دارساً للمنطق ومتخصصاً في " التحليلات الثانية " وهو عمل كان موضع إهمال بوجه عام من قبل المناطق السريان ، حيث كتب له شرحاً سريانياً موسعاً . وقد نقل هذا الإهتمام ، وتلك الخبرة الى تلميذه أبي بشر متى⁽²⁾.

تطلعنا النصوص السابقة على أن تتلمذ أبي بشر على هؤلاء الأساتذة كان له أثره البالغ في نضوجه العلمي المبكر ؛ إذ استطاع أن يأخذ من كل هؤلاء الأساتذة ، الأمر الذي انعكس على ازدهاره العلمي في مرحلة النضوج الى الدرجة التي وصل معها الى رئاسة المنطقيين في عصره . وقد دفعه هذا الأمر أيضا الى تكوين جماعة علمية يتعلم أفرادها عليه ، كما تعلم هو على عدة أساتذة .

وقبل أن نتعرف على أعضاء جماعة أبي بشر العلمية ينبغي علينا أن نشير الى نشاط الأستاذ نفسه كرئيس لتلك الجماعة التي تأثر أعضاؤها بأعمال الأستاذ .

اكتسب أبو شهرة واسعة . وبحسب رواية ابن خلكان⁽³⁾ كان يقرأ الناس عليه فن المنطق في بغداد ، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية .

(1) الأب جورج شحاته قنواتي ، مادة أبي بشر متى ، ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدر إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 ج 1 ، ص 343.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ص 290.

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محيي الدين ، دار النهضة المصرية 1949 ، ج 5 ، ص 35 بتصرف.

وكان يجتمع في حلقة كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق ، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس في المنطق ويملى على تلامذته شرحه ، فكتب عنه في شرحه سبعون سفرًا ، ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه .

وكان حسن العبارة ، لطيف الإشارة في تأليفه ، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذليل . وقد اقتدى به في ذلك أشهر تلاميذه ، وهو الفارابي ، فقد ذكر بعض علماء هذا العلم أن أبا نصر الفارابي قد أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة من أبي بشر . وكان أبو نصر يحضر حلقة في غمار تلامذته .

إذن كان الفارابي أحد تلامذة أبي بشر ، أو بالأحرى أحد أعضاء جماعته العلمية ، حضر دروسه ، وأخذ عنه المنطق . وهذا الأمر يدلنا على مكانة أبي بشر العلمية ، بالقياس إلى تلميذه (الفارابي) الذي تخرج عليه . فإذا كان التلميذ قد نال شهرة علمية عظيمة فيما بعد ، حتى لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو (المعلم الأول) فما بالك بالأستاذ ؟!

لقد أثر أبو بشر تأثيراً كبيراً في دراسة المنطق إلى درجة أن بعض المؤرخين اعتبروه صاحب " مذهب " فيه . يذكر صاعد عن أبي الحسن بن إسماعيل بن سيدة الأعمى أنه كان منطقياً وألف كتاباً مبسوطاً في المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس⁽¹⁾ .

والفارابي لكونه تلميذاً لأبي بشر في المنطق ، وواقفاً على أكتاف المناطق السريان ، أنتج أعمالاً رفيعة المستوى دفعت بشروح الكتاب المتقدمين ، ورسائلهم إلى الأمام ، وبقيت هي مادة يفيد منها المناطق المتأخرون⁽²⁾ .

(1) على سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية 1984، ص 25.

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، م . س ، ص 307 . راجع الموضوع الخاص بالفارابي من هذا البحث.

إلا أن هذا لا يعنى فى الوقت نفسه أن الإبداع المنطقى كان وفقاً على السريان وحدهم ، كما ذهب الى هذا بعض المعاصرين من المناطقة أمثال نيقولا ريشر ، وإنما كانت هناك إسهامات عربية وإسلامية رائدة فى مجال الدراسات المنطقية بعد الفارابى .

ومما يدل على تضلع أبى بشر متى فى المنطق أنه حاول أن يصنفه فى درجة أعلى من النحو ، وذلك فى مناظرته ضد أبى سعيد السيرافى النحوى ، حيث رأى أبو بشر أنه لا حاجة بالمنطقى الى النحو ، أما النحوى فحاجته الى المنطق شديدة . ورفض السيرافى هذه الثنائية بين النحو والمنطق ، ورأى أن كلا منها يحتاج للآخر . ومع أن المناظرة قد انتهت بانتصار النحو على المنطق ، أو بالأحرى السيرافى على أبى بشر ، إلا أنها تعتبر من أكبر الدلائل على تمكن أبى بشر من المنطق اليونانى - على نفس درجة تمكن السيرافى من النحو - ، فضلاً عن مهارته فى فن الحوار والجدل والمناظرة . وقد تعرضنا لبعض وقائع هذه المناظرة فى موضع سابق من هذا البحث .

وكانت هذه المناظرة السبب الرئيس ، والمباشر فى ارتباط الدراسات المنطقية بالدراسات النحوية .

وقد بدأت هذه العلاقة فى الظهور عند الفارابى تلميذ أبى بشر ، واستمرت فى التقدم ، حتى بلغت ذروتها عند عالم النحو العربى " السكاكى " فى أوائل القرن الثامن الهجرى ، حيث تكشف كتاباته عن علاقة متينة بين الدراسات النحوية والبلاغية ، وبين الدراسات المنطقية .

وإذا كان أبو بشر قد تتلمذ عليه صفوة من التلاميذ كان لهم أثر فاعل فى تطور الدراسات المنطقية كما سيأتى ، فما الذى قدمه الأستاذ أولاً من الأعمال التى أفادت الدراسات المنطقية ، والفلسفية عموماً ؟ ينبغى علينا أن

نتعرف على اعمال الأستاذ لأنها لابلا شك لعبت دوراً هاماً فى بنية الجماعة العلمية التى كونتها ، كما مهدت السبيل أمام أبحاث اللاحقين .

عمل أبو بشر معلماً للفلسفة ، وقام بترجمة الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية الى العربية من السريانية ، ومن أصلها اليوناني معاً.

وتتضح أهمية الممارسات العلمية من تحصيل فى مرحلة ، ثم تأليف فى مرحلة أخرى عند أبى بشر ، إنه يصنف السعادة ثلاثة أصناف ، ثم يخصص صنفين منها ، ويجعلهما يتحققان من تحصيل العلوم الحقيقية والأخلاقية ، وحسن التأليف فيقول : السعادات ثلاث : نفسانية ، وبدنية ، وخارجية . والنفسانية هى العلوم الحقيقة ، ويتبعها الأخلاق المحمودة والفضائل ، والسيرة . والبدنية كمال الأعضاء ، وجودة التأليف ، والتركيب . والخارجية حسن اكتساب الدنيا ، وتحصيلها ، وإنفاقها فى وجهها على ما يوجبه العقل . ولا تجتمع تلك السعادات لأحد إلا فى النوادر⁽¹⁾.

ومن أهم أعمال أبى بشر ما يلى :

- ترجمة كتاب الكون والفساد بشرح الإسكندر الأفروديسي .
- ترجمة كتاب اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس .
- ترجمة كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء ، وأصلحه أبو زكريا يحيى بن عدى⁽²⁾.

- ترجمة عربية لكتاب " التحليلات الثانية " (كتاب البرهان) . وقد ترجمه عن نقل سريانى لحنين بن اسحق ، وإسحق بن حنين . وقد بقيت هذه الترجمة ونشرها عبد الرحمن بدوى فى " منطق أرسطو " المجلد الثانى القاهرة 1949 ، ص 746 - 672 .

(1) الشهرزورى ، نزهة الأرواح ، ص 502 - 503 ، والبيهقى ، تاريخ حكماء الإسلام ص 28 - 29.

(2) الفهرست 369.

- ترجمة عربية (عن نقل سريانى ، ربما كان لإسحق) لكتاب الشعر .
يذكر فى أول كتاب الشعر - ضمن أنالوطيقا الثانية - نشره بدوى⁽¹⁾.
- ترجمة عربية من السريانية لشرح سامسطيوس لكتاب "التحليلات الأولى".
- ترجمة سريانية (ربما كانت تصحيحاً لترجمة ابن ناعمة) لكتاب " السفسطة "⁽²⁾.

أما مؤلفات أبى بشر فهي :

- مقالة فى مقدمات صدر بها كتاب أنالوطيقا.
 - كتاب المقاييس (الأقيسة) الشرطية .
 - شرح كتاب إيساغوجى لفرفوريوس⁽³⁾.
 - شرح كتاب التحليلات الثانية⁽⁴⁾.
- تلك كانت أهم أعمال أبى بشر، ويلاحظ أن أغلبها منطقية (أرسطية)،
أو بالأحرى شروح لكتب أرسطو المنطقية .

لكن السؤال الهام هنا هو : ما القيمة العلمية لهذه الشروحات ما دامت كتب أرسطو المنطقية قد وجدت وأصبحت فى متناول المجتمع العلمى العربى ، بعد ترجمتها من اليونانية الى العربية عبر السريانية ؟ ولماذا لم يتوقف نشاط أبى بشر عند ترجمة بعض الكتب المنطقية الأرسطية التى ترجمها ؟ الغالب أن أبا بشر " كأستاذ " و " رئيس للمناطقه " أى " رئيس جماعة علمية أراد أن يعرض المنطق الأرسطى للمجتمع العلمى العربى - من خلال تلاميذه - فى صورة مبسطة لا تصعب على الفهم ، يؤيد ذلك

(1) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ، ص 25 .

(2) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 290 - 292 .

(3) ابن أبى أصيبعة ، العيون ، ص 317.

(4) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 292.

قول ابن خلكان : " كان يستعمل في تواليفه البسط والتذليل "(1).

إن عرض المعلومة في صورة مبسطة من أهم مهام الأستاذ "المعلم".
ويبدو أن أبا بشر " المعلم " قد استشعر جدوى هذه العملية التعليمية ،
فلم يكتف بتبسيط الكتب المنطقية التي ترجمها وشرحها ، بل نراه يشرح
ويعلق على بعض المواضع من كتب أرسطو المنطقية التي لم يترجمها .
ففي " التحليلات الأولى " مثلاً يقول أرسطو : إن كانت " أ " موجودة في كل
" ب " أو غير موجودة في شيء منه ، و " ب " ممكنة ألا تكون في بعض " ح " ،
وارتجعت مقدمة " ب ح " في الإمكان يكون قياساً . فأما إذا كانت مقدمة
" ب ح " جزئية سالبة مطلقة ، فلا يكون قياساً . والحدود التي تنتج نتيجة
مطلقة موجبة : أبيض ، وحى ، وثلج . وأما التي تنتج نتيجة مطلقة سالبة ،
فأبيض ، وحى ، وقبر . وينبغي أن يؤخذ البرهان من مقدمات مهمة(2).

قال أبو بشر : إنما قال ذلك لأنه أتى بحدود الأوسط فيها - وهو :
حى - مسلوب من الأصغر - وهو الثلج - من الاضطرار - قال إنه ينبغي
أن يؤخذ البرهان ، يعنى المقدمات التي يبين بها أن الاقتران غير قياسي من
مقدمات مهمة ، أى تصدق مع المقدمة ونقيضها . فلذلك هي غير محدودة
ومهمة(3).

لقد أفادت مثل هذه التعليقات تلاميذ مدرسة أبي بشر المنطقية ، ولعبت
دوراً حيوياً في تقدم الدراسات المنطقية ، يشهد بذلك أكبر تلاميذ هذه
المدرسة ، وهو الفارابى الذى اقتدى بأستاذه فى الأخذ بطريق تبسيط المعانى
الجزلة بالألفاظ السهلة(4).

(1) وفيات الأعيان ... 35/3.

(2) أرسطوطاليس ، كتاب التحليلات الأولى ، تحقيق ، عبد الرحمن بدوى ، فى منطق أرسطو ،
مطبعة دار الكتب المصرية 1948 ، ج 1 ، ص ص 155 - 156.

(3) عبد الرحمن بدوى ، محقق منطق أرسطو ، ج 1 ، هامش ص 156.

(4) انظر الموضوع الخاص بالفارابى من هذا الكتاب.

ويعد التلاميذ في أي فترة من الفترات التاريخية مؤشرا له دلالاته على عقل الأستاذ وفكره ، إذ أن الأستاذ الذي يشكل عقل تلامذته بصورة معينة إنما يريد أن ينقل تياراً فكرياً ومعرفياً معيناً إلى الأجيال التالية . فإذا عرف التلاميذ فضل الأستاذ ، وفهموا جوانب فكره ، ووقفوا على حقيقة رسالته ، وأمكنهم أن يحولوا خطاب الأستاذ الذي أثر فيهم وتأثروا به إلى بيان عمل ، وترجمة فعلية لفكر الأستاذ . فعلا ينبغي للتلميذ أن يقف عند حد الإنفعال بخطاب الأستاذ ، والتأثر به ، ولكن لابد من نقل هذا الخطاب من الانفعال إلى الفعل ، وهذا لا يتسنى إلا بدأب التلامذة ، وحرصهم على التواصل المعرفي ، وبذا يشكلون حلقة من حلقات النمو المعرفي الذي يمكن من خلاله توظيف الأفكار ابستمولوجيا ، إذ ما قيمة الفكر بدون توظيف ؟ وما قيمة المعرفة بدون حامل ؟ هذه هي القضية الرئيسة التي تواجهنا في تناول عملية التواصل والاتصال المعرفي بين الأجيال العلمية⁽¹⁾.

وهنا ينبغي علينا بعد أن عرفنا جهات أبي بشر " الأستاذ " المنطقية ، وكيف أنه تابع أرسطو في دراساته المنطقية ، بدليل أن معظم أعماله إما ترجمة ، أو شرحاً لبعض كتب أرسطو المنطقية . وإن كانت هذه الأعمال في مجملها قد شكلت مذهباً منطقياً خاصاً بأبي بشر . ينبغي علينا إذن أن نعرف ما الذي قام به التلامذة فيما بعد ؟ ، وهل كان هناك تواصل بين التلامذة والأستاذ في هذا الجانب البحثي ، أم لا ؟ لا يهمنا هنا مجموعة تلامذته ، بقدر اهتمامنا بالأفكار ذاتها عند الأستاذ والتلاميذ ، وكيف تطورت هذه الأفكار لتصبح علماً متطوراً . نحاول فيما يلي التعرف على تلامذة أبي بشر متى ، أو أعضاء مدرسته العلمية ، وذلك من خلال انجازاتهم العلمية

(1) ماهر عبد القادر محمد ، الطب العربي ، رؤية ابستمولوجية ، دار النهضة العربية ، ط الأولى 1998 ، ص 59.

التي نتجت عن أثر تعلمهم على الأستاذ ، ومن خلال صلاتهم العلمية به ،
واتصالاتهم بعضهم ببعض⁽¹⁾.

1- يحيى بن عدي (ت 363 هـ / 973 م)

هو أبو زكرياء يحيى بن عدي بن حميد بن زكرياء المنطقي .
قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، وعلى جماعة في
وقتهم . وكان أوحدهم ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ،
واليه انتهت رئاسة أصحابه في زمن ابن النديم كما يذكر .

لقد ورد في تعليق على هامش مخطوط " أنا لو طيقا الأولى "
ما نصبه : " قال الحسن بن سوار : وجدت في نسخة الفاضل يحيى بن عدي ،
وبخطه في هذا الموضع ما هذه حكايته : استتمت قراءة هذه الثلاثة الأشكال
يوم السبت لأربع بقين من شهر ربيع الأول سنة سبع عشرة وثلثمائة .
والحمد لله ولي العدل ، وواهب العقل ، كما هو أهله ، ومستحقه بإنعامه على
جميع خلقه " (2) .

يشير كلام يحيى بن عدي هذا إلى أنه أتم دراسة المنطق في مرحلة
الشباب ، لأن الفاصل الزمني بين تاريخ إتمام قراءته لـ " أنا لو طيقا الأولى "
(317 هـ) ، وتاريخ وفاته (363 هـ) حوالي ست وأربعين سنة .
ولقد استطاع يحيى بن عدي خلال هذه السنين الطويلة أن ينبغ في المنطق ،
حتى نال لقب " رئيس المنطقيين " في عصره . إذن اهتم يحيى بن عدي
بالمنطق ، والفلسفة ، وكان يتقن السريانية ، والعربية ، وهما اللغتان اللتان
كان يحتاج إليهما في التحصيل ، والترجمة . وقد برع في اللاهوت

(1) يُعد الفارابي أكبر وأشهر من تتلمذ على أبي بشر متى . ونظراً لمكانته المنطقية والفلسفية
عموماً ، فقد خصص موضع خاص به من هذا الكتاب (انظر الموضع الخاص بالفارابي
كمدرسة فلسفية) .

(2) منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج 1 ، ص 132 .

المسيحي، واستخدم علمه، ومعرفته في الدفاع عن عقيدته المسيحية، كما اهتم بعلم الكلام الإسلامي، وحاول إقامة علم كلام مسيحي باللغة العربية للرد على المعتزلة، والأشاعرة. وعلى الرغم من أنه قد كتب بوفرة في الموضوعات اللاهوتية (المسيحية)، إلا أن عمله الأكبر معلماً للفلسفة هو الذي أعطى له أثره الأكبر. وقد لقب بالمنطقي، لما قدمه من إنتاج في هذا المجال. وكانت جهوده منصبية أساساً على الترجمات.

فكان يحيى بن عدى جيد المعرفة بالنقل وقد نقل من اللغة السريانية الى اللغة العربية⁽¹⁾.

(1) قام يحيى بن عدى بترجمة الكثير من الأعمال الفلسفية والمنطقية من السريانية الى العربية، وأصلح أيضاً بعض ترجمات غيره. وهذه الأعمال هي كمال يلي (مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق د. سبحان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية 1989، ص 414 وبعدها):

- 1- أفلاطون: النواميس، نقله الى السريانية حنين بن اسحق، ونقله يحيى بن عدى الى العربية.
- 2- أفلاطون: طيماوس (مزيلاً بتفسير فلوتارخس). أصلح يحيى ترجمته كما يذكر ابن النديم والقفطي.
- 3- أرسطو: قاطيغوريان (المقولات). نقله الى السريانية حنين بن اسحق، ونقله الى العربية يحيى بن عدى.
- 4- أرسطو: طوبيقا (الجدل)، نقله يحيى الى العربية من ترجمة اسحق بن حنين.
- 5- أرسطو: سوفسطيقا (المغالطة أو الحكمة المموهة) وقد نقل هذا الكتاب الى السريانية ثيوفيلس الأديسي. وقد سبق لأبي بشر متى بن يونس أن ترجمه الى السريانية، أو قام بإصلاح ترجمة ابن ناعمة الحمصي لها. ونقله من السريانية الى العربية يحيى بن عدى.
- 6- أرسطو: السماع الطبيعي (الطبيعة) نقل منه يحيى الكتابين الأول والثاني (أنظر الحديث عن ترجمة يحيى بن عدى في المتن).
- 7- أرسطو: النفس.
- 8- أرسطو ريتوريقا: نقله يحيى الى العربية من الترجمة السريانية التي ربما قام بها اسحق بن حنين.
- 9- أرسطو: ما بعد الطبيعة (مقالة اللام) =

ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه وجد بخطه عدة كتب⁽¹⁾ وكان يحيى كثير الكتابة والنسخ أيضاً . وقد عاتبه ابن النديم⁽²⁾ يوماً على كثرة نسخه، فقال: " من أى شيء تعجب فى هذا الوقت ؟ من صبرى ! قد نسخت بخطى نسختين

-
- = 10- أرسطو : التحليلات الأولى (كتاب القياس)
 11- أرسطو : التحليلات الثانية (البرهان)
 12- أرسطو : الكون والفساد . نقله متى بن يونس الى العربية وأصلحه يحيى بن عدى .
 13- أرسطو : ما بعد الطبيعة (مقالة الميم) .
 14- أرسطو : بوطيقا (كتاب الشعر) . ترجمة أبو بشر متى الى العربية ، وراجع يحيى بن عدى هذه الترجمة وأصلحها .
 15- ثاوفرسطس : ما بعد الطبيعة .
 16 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب المقالات . قام ثيوفيلس بترجمة تعليقات الإسكندر الأفروديسي على كتاب المقالات الى السريانية ، وترجمها يحيى بن عدى الى العربية .
 17- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي) . والمقالة الأولى من نص كلام أرسطو فى مقالتين ، والموجود منهما مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها أبو روح الصابئ من السريانية الى العربية ، وأصلح هذا النقل يحيى بن عدى . والمقالة الثانية من نص كتاب أرسطو فى مقالة واحدة ، ونقلها من اليوناني الى السرياني حنين بن اسحق ، ونقلها من السرياني الى العربى يحيى بن عدى .
 18- الإسكندر الأفروديسي : تعليقه على الكتب (5 - 8) من طوبيقا (الجدل) وقد نقله يحيى من السريانية .
 19- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب السماء .
 20- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الشعر ، ترجمة أبي بشر ، ومراجعة يحيى بن عدى .
 21- الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب " الآثار العلوية " .
 22- الإسكندر الأفروديسي : تعليقه على سوفسطيقا . وقد ترجم يحيى هذا التعليق من السريانية .
 23- ثامسطيوس : شرح كتاب الشعر ، نقله يحيى من السريانية .
 24- ثامسطيوس : شرح كتاب " السماء " اقتصر يحيى على المراجعة واصلاح الترجمة .
 25- أمونيوس : مقدمة لدراسة " ايساغوجي " ترجمة يحيى بن عدى عن السريانية .
 26- فورفوريوس الصورى : ايساغوجي .

(1) العيون ، ص 318.

(2) الفهرست ، ص 369.

من التفسير للطبرى وحملتها الى ملوك الأطراف ، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى . ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة وأقل . أى وأقل من مائة ورقة أخرى .

هذا النص على جانب كبير من الأهمية من ناحيتين ، الأولى : تبرزها عبارة يحيى بن عدى " قد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى .." فهذه العبارة تشير الى غياب روح التعصب ، والى جو الحرية والتسامح الذى تمتع به العلماء النصارى فى المجتمع الإسلامى فيحيى بن عدى يحاول إقامة علم كلام مسيحى للرد على المعتزلة ، والأشاعرة ، وفى نفس الوقت ينسخ تفسير الطبرى ، ويحمله الى الملوك .

أما الناحية الثانية فتبدو فى بنية النص ككل حيث تطلعننا على مدى صبر وأناة يحيى بن عدى فى تحصيل العلم .

فالذى يستطيع أن يكتب بإرادته فى اليوم ، والليلة أكثر من مائة ورقة، لابد وأن ينعكس أثر ذلك على حصيلة المعرفية . ولكن ليس ضرورياً أن تؤدي المقدمة هنا الى هذه النتيجة . فهناك من ينسخون ولا يفهمون ، أو حتى يعرفون ما ينسخون ولكن عندما تقترن عملية النسخ بمحاولة فهم النص، فإن المسألة تختلف ، وتنعكس بالطبع على حصيلة الناسخ المعرفية . وقد اتضح هذا الأمر بصورة جلية لدى يحيى بن عدى ، يدلنا على ذلك ثبت أعماله التى تركها ، وأهمها ما يلي :

- كتاب تفسير كتاب طوبيقا لأرسطو .
- مقالة فى البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجودات الثلاثة : الإلهى، والطبيعى ، والمنطقى⁽¹⁾.
- مقالة فى سياسة النفس .

(1) الفهرست 369.

- مقالة فى أهمية صناعة المنطق ، وماهيتها ، وأوليتها .
- كتاب منافع الباه ومضاره ، وجهة استعماله بحسب اقتراح الشريف أبى طالب ناصر بن إسماعيل صاحب السلطان المقيم فى القسطنطينية⁽¹⁾.
- فى تبين الفصل بين صناعى المنطق الفلسفى ، والنحو العربى .
- فضل صناعة المنطق .
- فى نهج السبيل الى تحليل القياسات .
- مقالة فى الحاجة الى معرفة ماهيات الجنس ، والفصل والنوع ، والخاصة، والعرض ، وفى معرفة البرهان .
- كتاب إثبات طبيعة الممكن .
- مقالة فى أن المقولات عشر لا أقل ولا أكثر .
- تعاليق عدة عنه ، وعن أبى بشر متى فى أمور جرت بينهما فى المنطق⁽²⁾.
- رسالة ذكرها ابن بطلان لها أهمية كبيرة ، وهى : مقالة فى المخرسات المبطللة من كتاب القياس⁽³⁾.
- جواب عن مسائل لأبى ورعة . وهى مخصصة لنقد الأقيسة الأرسطية الموجهة.
- تلك هى أهم أعمال يحيى بن عدى ، وليست كلها ، فقد ركزت على ذكر الأعمال المنطقية ، والفلسفية عموماً ، إذ أن شهرته المنطقية فاقت شهرته فى فروع المعرفة الأخرى التى كتب فيها. علاوة على أن هذه الجزئية من الكتاب مخصصة لتناول جماعة أبى بشر المنطقية، ويعد بن عدى من أبرز أعضاء تلك الجماعة. وسوف نعود للحديث عن

(1) العيون 318.

(2) الأخبار 237 - 238.

(3) ريشر 316 .

بعض مؤلفات بن عدى السابقة لما لها من أثر فى بيان نشاطه العلمى الجماعى .

ويأتى توقفنا عند هذا الموضوع من " ابن عدى " بسبب بعض التساؤلات التى تلح علينا ، وهى : ما الجوانب التى اتفق فيها مع استاذة متى بن يونس ؟ وما التعديلات التى أدخلها ؟ وما الأشياء التى خالفه فيها ؟ وكل ذلك بغرض بيان جانب التواصل المعرفى بين التلميذ والأستاذ .

وتأتى محاولة الإجابة على هذه التساؤلات فيما يلي:

التزم يحيى بن عدى بموقف استاذة أبى بشر متى بن يونس من النحو ، ولكنه أضاف إضافة جديدة الى هذا الموقف ، فنراه وكأنه غير راض عن النتيجة التى أنتهت اليها مناظرة أستاذة لأبى سعيد السيرافى فى النحو ، ويصنف مقالة " فى تبين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفى والنحو العربى " . وفى وسعنا أن نسجل مبادئ هذا " الفصل " بين المنطق والنحو كما يراها يحيى بن عدى ، نظراً لأهميتها فى هذا الجانب ، وذلك فيما يلي⁽¹⁾:

1- لما كان هذان العلمان يوصفان بأنهما صناعتان ، وجب ضرورة أن يكون لكل منهما موضوع تعمل فيه ، وغرض تقصد إليه هو مفعولها ، أو فعلها ، وهو أيضاً غايتها ، ولا يمكن أن يوجد صناعتان متفقتان فى الموضوع والغرض معاً ، ولو صح ذلك ، لكانتا صناعة واحدة بعينها ، لا صناعتين .

2- تختلف صناعة النحو عن صناعة المنطق ، لإختلاف موضوع كل منهما وغرضه . فموضوع صناعة المنطق هو الألفاظ الدالة ، لا الألفاظ على الإطلاق ، ومن الألفاظ الدالة على الأمور الكلية دون الدالة على الأمور

(1) يحيى بن عدى ، مقالة فى تبين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفى والنحو العربى ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، دراسة وتحقيق سبحان خليفات ، ص 414 وبعدها .

الجزئية . وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ على الإطلاق ، الدالة منها وغير الدالة ، لا الدالة فقط .

وغرض صناعة المنطق هو تأليف الألفاظ التي هي موضوعها تأليفاً يحصل به الصدق وغرض صناعة النحو تحريك الألفاظ وتسكينها بحسب تحريك العرب وتسكينهم إياها .

هذا ما انتهى إليه يحيى بن عدي في رسالته " تبين الفصل بين صناعتي المنطق والفلسفي والنحو العربي " والتي يبدو منها أنه أراد أن يقول إن المناظرة بين علمين مختلفين في الموضوع والغرض لا تجوز . وعلى الرغم من أنه لم يشر في هذه الرسالة إلى انتصار السيرافي النحوي على أستاذه أبي بشر متى المنطقي ، إلا أن موضوع الرسالة يشير إلى أن صاحبها قد وضعها دفاعاً عن أستاذه المنطقي المهزوم أمام السيرافي النحوي المشهور في المناظرة المعهودة .

وإذا كان هذا موقف أبي بشر متى ، وتلميذه يحيى بن عدي من الصلة بين النحو والمنطق ، فإن تلميذاً آخر من نفس الجماعة سيكون له رأى آخر في هذه العلاقة ، فيتكلم في ما بين المنطق والنحو من المناسبة . وسوف نتعرض لهذه " المناسبة " عند الحديث عن صاحبها أبي سليمان المنطقي كأحد أعضاء مدرسة أبي بشر المنطقية .

وكان يحيى بن عدي نفسه، وهو فيلسوف ومنطقي يتردد، بل ويحجم عن مناظرة غير الفلاسفة والمنطقيين لاسيما علماء الكلام، هؤلاء الذين وصلت علاقة يحيى بن عدي بهم إلى حد التنافس أو العداء، أو المخاصمة على أقل تقدير .

دون التوحيدى في "مقابساته" نصاً لأبي سليمان المنطقي يوضح موقف يحيى بن عدي من علم الكلام والمتكلمين. يقول أبي سليمان: وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول: إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضَمْنَا

وإياهم مجلس: نحن المتكلمون ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصح، وظهر كأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام، لعلمهم عند المتكلمين خرس، أو سكوت! أما يتكلم يا قوم الفقيه، والنحوي، والطبيب، والمهندس، والمنطقي، والمنجم، والطبيعي، والإلهي، والحديثي والصوفي؟ قال أبو سليمان: وكان (يحيى) يلهج بهذا؟ وكان يعلم أن القوم قد أحدثوا لأنفسهم أصولاً وجعلوا ما يدعونه محمولاً عليها ومتأولاً من عرضها، وإن كانت المغالطات تجري عليهم ومن جهتهم بقصدهم مرة، وبغير قصدهم أخرى⁽¹⁾.

إن يحيى بن عدي يعلم - دون ريب - أصول المتكلمين، لكن يلهج بالقول السابق من باب التشنيع عليهم والزراية بهم أمام الآخرين. وهذا نوع مألوف من "الحرب الدعائية" بين أصحاب العلوم المتنافسة. وقد نقل إلينا القفطي أن يحيى بن عدي قد حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد، واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام، فقال لهم الوزير: تكلموا مع الشيخ يحيى، فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية: فاستعفاه يحيى. فسأله عن السبب، فقال يحيى: هم لا يفهمون قواعد عبارتي، وأنا لا أفهم اصطلاحهم، وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب "التصفح" فإنه نقض كلام أرسطوطاليس، ورد عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية، ففسد الرد عليه، وهو يظن أنه قد أتى بشئ. ولو علمها لما تعرض لذلك الرد. فأعفاه الوزير لما سمع كلامه واعتقد فيه الإنصاف⁽²⁾.

(1) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، طبعة القاهرة 1347هـ - 1929، ص224.

(2) مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، تحقيق سحيان خليفات، ص18.

تشير النصوص السابقة إلى مبدأ هام من مبادئ قيام الجماعات العلمية واستمرارها، ألا وهو مبدأ الصراع أو التنافس مع جماعات علمية أخرى تتبنى علوماً مختلفة.

ومما يدعم هذا الاستنتاج أن التنافس، أو الصراع لم يكن من طرف جماعة دون الأخرى، بل كان من قبل الجماعتين. فإذا كان يحيى بن عدي ممثلاً لجماعة الفلاسفة قد هاجم جماعة المتكلمين، فإن القاضي عبد الجبار المعتزلي، ممثلاً لجماعة المتكلمين قد رد وهاجم جماعة الفلاسفة هجوماً عنيفاً إلى الدرجة التي معها رماهم بالإلحاد والزندقة. يقول القاضي: "أما أهل الجدل والنظر، ومن يتجرد في نصرة النصرانية، ويصنف الكتب في ذلك، فكلهم ملاحقة وزنادقة، ويكذبون المسيح، وجميع الأنبياء عليهم السلام، ويستجهلون الشرائع ومن يعمل بها، فلا تكاد تجد فيهم إلا من هذه سبيله، مثل قسطا بن لوقا، وجنين بن إسحق، وابنه إسحق، وقويرى، ومتى الجرمقاني، وهو المكنى أو بشر بن يونس الذي فسر كتب الملاحدة، وهلك في سنى نيف وعشرين وثلاثمائة. وبعده يحيى بن عدي، وعنه أخذ هؤلاء الملاحدة الذين في زمانك"⁽¹⁾.

تكشف ألفاظ وعبارات النص عن مدى العداء والتنافس الذي استحكم بين جماعة الفلاسفة وجماعة المتكلمين على أيام أبي بشر متى بن يونس. واستمر هذا الوضع قائماً إلى أن بلغ ذروة سنامه بظهور "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م)، ثم "تهافت التهافت" لابن رشد (ت 595هـ/1198م).

(1) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة ج 1، ص 192، نقلا عن مقالات يحيى بن عدي الفلسفية بتحقيق سحبان خليفات، ص 19.

ونعود ثانية الى علاقة يحيى بن عدى (التلميذ) بأبى بشر متى (الأستاذ) وكيف عمل التلميذ على تطوير أفكار الأستاذ . فعلى الرغم من التزام يحيى بن عدى بموقف أستاذه من المنطق ودفاعه عنه ، إلا أنه أخذ عليه بعض المآخذ ، ونقده فى بعض المسائل المنطقية ، ومنها : تعليق فى المقالة الأولى فى الجزء الأول من تفسير أبى بشر ، الفصل الذى أوله " إلا أنه كان سؤال القياس فى المقدمة المأخوذة بقول ، فقد يكون سؤال ما علمناه وهى التى منها يكون القياس " .

قال أبو زكريا : فى هذه العبارة عويص . وذلك أنه أخرج السؤال مخرج توحيد بقوله : " وقد يكون سؤالاً " ثم وصفه بجميع قوله : " التى منها يكون " فكان آخره مناقضا لأوله ، وإنما ابتدأ بالتوحيد من قبل أنه قد كان نهانا فى "بارى أرمنياس" عن المسألة أكثر من أمر واحد فى سؤال واحد⁽¹⁾.

هذا النص يدل بوجه من الوجوه على التواصل المعرفى بين التلميذ (يحيى بن عدى) والأستاذ (أبو بشر متى) ؛ إذ لا يعنى التواصل المعرفى بين الأجيال العلمية ، التزام اللاحق التزاما كلياً بفكر السابق ، وإلا لما تقدم البحث العلمى الذى يسعى دائماً الى تقديم الجديد فى العلم ، والفكر . وهذا الأمر مرهون بالتنقيب فى ، والتنقيح لأفكار السابقين ، واعتبار هذه الأفكار بمثابة بوابة العبور التى يعبر منها الباحث الجديد الى عالم أرحب ، وأوسع من الرؤية الفكرية الجديدة .

وهذا الكلام ينطبق تماماً على يحيى بن عدى وعلاقته العلمية بأستاذه. وفضلاً عما سبق نراه يضرب مثلاً جيداً للتواصل المعرفى بينه وبين أستاذه ، وأعنى بهذا المثال ، حقل الترجمة ، فهناك كثير من الترجمات التى نقلها أبى بشر متى من اليونانية الى السريانية ، وقام يحيى بن عدى

(1) مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 191.

بنقلها من السريانية الى العربية ، ومنها : كتاب سوفسطيقا (المغالطة أو الحكمة المموهة) لأرسطو ، نقله أبو بشر من اليونانية الى السريانية ، ونقله يحيى بن عدى من السريانية الى العربية . وفى مرحلة أخرى من مراحل يحيى بن عدى العلمية ، قام بمراجعة بعض ترجمات أبى بشر متى وإصلاحها ، ومنها : كتاب الكون والفساد لأرسطو . حيث نقله أبو بشر الى العربية وأصلحه أبو زكريا يحيى بن عدى عند نظره فيه . وأيضاً كتاب بويطيقا (الشعر) لأرسطو ، ترجمه أبو بشر الى العربية ، وراجع يحيى بن عدى هذه الترجمة وأصلحها .

إن أهم ما يميز فكر يحيى بن عدى كأحد أعضاء مدرسة أبى بشر متى المنطقية ، أو كتلميذ فى مدرسته ، أنه استطاع أن يوظف أفكار الأستاذ معرفياً ، بمعنى الإفادة بها فى الوصول الى أفكار جديدة . ودليل ذلك مثلاً أن كتاب " قاطيغورياس " أو المقولات " لأرسطو ، والذي نقله حنين بن اسحق الى السريانية ، ونقله يحيى بن عدى الى العربية ، نجد أن يحيى بن عدى لم يكتف بترجمة النص المنطقى فقط ، بل علّمته دراسته على أستاذه ، وخبرته العلمية أيضاً أن يضع يديه على مواضع لم يوضح أرسطو معناها فى " قاطيغورياس " ، ولذا نراه يصنف تعليقاً على هذا الكتاب ، ويسميه " شك فى قاطيغورياس " يقول أبو زكريا : فإن أرسطوطاليس قال : " وبالواجب صارت الأنواع ، والأجناس وحدها دون غيرها ، يقال بعد الجواهر الأول جواهر ثوانى " . فما الذى يعنى بقوله هذا ؟ ويستطرد يحيى بن عدى مجيباً على نفسه قائلاً : إنما يريد أن > يقول أن < الجواهر الثوانى يقال جواهر بعد الجوهر الأول ، لأن الجوهر الأول لا يقال ثانياً ، لا قبل الجواهر الثوانى ، ولا بعدها . فقال (يقصد أرسطو) : يقال ثانى بعد الجوهر الأول لأنها ثوانى بعده⁽¹⁾.

(1) يحيى بن عدى ، شك فى قاطيغورياس ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 182.

ثم تظهر جوانب الإبداع لدى يحيى بن عدى لتبرهن على كيفية استمرار رسالة الأستاذ مع تلامذته ، فكما أبدع الأستاذ أبو بشر متى من قبل وقدم أفكاراً جديدة ليست نسخاً من أفكار أساتذته ، فإن يحيى بن عدى فعل نفس الشيء ، وقدم فكراً جديداً احتوت عليه مقالته " فى أن العرض ليس جنساً للتسع مقولات العرضية " . وفيها أورد أنه قد يقال فى كل واحد من الأجناس التسعة العرضية إنه هو عرض ، ظن قوم لذلك أن معنى العرض ، وهو ما يدل عليه رسمه المذكور ، جنس للتسع مقولات ، وليس هذا حقاً⁽¹⁾.

إن أبا زكريا (يحيى بن عدى) يقدم البرهان على خطأ هذا الظن ، أو البرهنة على صحة نقيضه باستخدام برهان " الخلف " والذي ذكره يحيى بن عدى فى هذه المقالة نصاً⁽²⁾.

(1) يحيى بن عدى ، فى أن العرض ليس هو جنساً للتسع مقولات العرضية ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 144 .

(2) يقول يحيى بن عدى : برهان ذلك أن رسمه هو القول بأن " الموجود فى شئ لا كجزء منه ، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذى هو فيه .. ولكن من ظن أن الغرض جنس للتسع المقولات إنما يضعه جنس أجناس ، فيلزمه أن يكون جنس أجناس ، وليس بجنس أجناس ، وهذا خلف . فما لزم هذا الخلف فهو محال . والذي ألزمه هذا الخلف هو وضع " الوجود " فصلاً للذات التى هى موجود فيها .. فهو إذن عرض فى هذه الذات .. وليس يمكن أن يكون " الوجود " عرضاً لذات هى جنس للتسع المقولات .. ولو كان كذلك لوجب ضرورة متى وجد شئ من هذه المقولات التسع للجواهر أن يوجد للجواهر معنى العرض ، وأن ينعت الجواهر بمعنى العرض .. والعرض لا يمكن أن يشركه الجواهر فى معناه وذلك أنه لا واحد من الجواهر يوجد موجوداً فى شئ لا كجزء منه ، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذى هو فيه .. وعكس هذا المعنى هو القول إن العرض ليس هو ولا واحداً من أجناس الأعراض العارضة للجواهر . وذلك ما أردنا أن نبين (يحيى بن عدى ، فى أن العرض ليس هو جنساً للتسع المقولات العرضية، ص 144 - 147) .

ومن الإضافات المنطقية التي تحسب لابن عدى ، ما ضمنه رسالته "قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق " ، وهي عبارة عن تعليق على مقالتيه : " الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفى والنحو العربى " ، و " تبين فضل صناعة المنطق " وفى هذه الرسالة قدم أبو زكريا حلاً للمغالطات التي وردت فى المقالتين السابقتين ، ومنها المغالطة التي تتضمن قياساً من الشكل الأول يكذب فى مقدمته الكبرى من جهة المادة، وإن صدق أنتهكت قواعده . يقول يحيى بن عدى : وأما المسألة الثالثة وهى قولهم : إن كل واحد من الناس حيوان ، والحيوان ذو أنواع كثيرة فهاتان المقدمتان صادقتان ، والذي ينتج عنهما أن كل واحد من الناس ذو أنواع كثيرة . وهذا قول كاذب . وسبب التمويه فيه أن المقدمة الكبرى إما أن توجد صادقة ، ولا تكون كلية بل جزئية - وإذا كانت المقدمة الكبرى فى الشكل الأول جزئية ، لم يلزم من المقدمتين نتيجة ولذلك لا تلزم النتيجة التي ظنوا أنها لازمة - وإما أن توجد كلية فتكون كاذبة ، وإذا كانت هذه المقدمة كاذبة، لم يجب أن تلزمها نتيجة صادقة لا محالة . فيكون سبب كذب النتيجة التي ظنوا أنها لازمة ، إما لأن المقدمة الكبرى جزئية ، وإما لأنها كاذبة⁽¹⁾.

يتضح من النص أن حل يحيى بن عدى لهذه المغالطة إنما هو تأكيد على شروط الشكل الأول كما وضعها أرسطو . وهذه الشروط بلغة منطقية حديثة هى:

- إيجاب المقدمة الصغرى .
- كلية المقدمة الكبرى .
- النتيجة لابد وأن تتبع المقدمة الكبرى كيفاً .
- النتيجة يجب أن تتبع المقدمة الصغرى كما .

(1) يحيى بن عدى ، قول فى تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق ، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، ص 204.

لكن يجب أن نلاحظ من هذا أيضا أن الدراسات العربية في المنطق جاءت من حيث الصورة في وضع الأشكال وهيئتها مخالفة للدراسات اليونانية . ذلك أن أرسطو وشراح المنطق الأرسطي اعتمدوا وضع المقدمة الكبرى في صدر القياس ، ثم تأتي الصغرى بعدها . لكن المناطق العربية في هذا الجانب كانت لهم مواقف مباينة لاتباع أرسطو لأنهم وضعوا المقدمة الصغرى أولا تليها المقدمة الكبرى . ويترتب على هذا اختلاف وضع الحد الأوسط في التصورين. إذ من الملاحظ أن الحد الأوسط في الوضع الأرسطي سيأتي موضوعاً في المقدمة الكبرى، محمولاً في المقدمة الصغرى، على حين أن الحد الأوسط في الوضع العربي سيأتي محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى ، كما هو مبين :

الوضع الأرسطي	الوضع العربي
لهيئة القياس	لهيئة القياس
كل حيوان فان	كل إنسان حيوان
كل إنسان حيوان	كل حيوان فان
كل إنسان فان	كل إنسان فان

فقد جرى معظم المناطق العربية على وضع المقدمة الصغرى أولاً ، ثم وضع المقدمة الكبرى ثانياً ، إلا أنه يحول بيننا وبين ذلك اليوم عدة أمور منها : أن تطبيق قواعد القياس كما درسناها يسهل في حالة وضع المقدمة الكبرى أولاً ، كما أن تطبيق قاعدة المقول على الكل وعلى اللاشئ يصبح واضحاً إذا بدأنا بالمقدمة الكبرى أيضاً.

يتضح مما سبق ذكره عن يحيى بن عدي أننا حاولنا إبراز جانب التواصل المعرفي بينه وبين استاذة أبي بشر متى ، وذلك من خلال تعرضنا للجوانب التي اتفق التلميذ فيها مع الأستاذ ، والتعديلات التي أدخلها على بعض من فكره ، والأشياء التي خالفه فيها . ولما كان

يحيى بن عدى أحد أعضاء مدرسة أبى بشر ، فإننا نراه يقتدى بأستاذه ، وينجح فى تكوين مدرسة علمية كان لها أثرها الواضح فى إثراء الدراسات والبحوث المنطقية والفلسفية . وكان من أشهر أعضائها : أبو سليمان السجستاني المنطقى المنطقى الشهير ، وابن زُرعة⁽¹⁾ . وابن السُّمَح⁽²⁾ وغيرهم .

والحديث الآن عن السجستاني ، ثالث أعضاء مدرسة أبى بشر المنطقية ، وأحد أعضاء جماعة ابن عدى . وتأتى أهمية الحديث عن " السجستاني " بوصفه حلقة وصل خطيرة بين المدرستين ، وتشير هذه الحلقة الى مدى التواصل المعرفى بين الأعضاء ، بدءاً من أبى بشر ، وحتى السجستاني .

2- أبو سليمان السجستاني

ثالث أعضاء مدرسة أبى بشر متى البارزين ، بعد الفارابى ، ويحيى بن عدى . وهو أبو سليمان بن طاهر بن بهرام السجستاني . تتلمذ على متى ، وكان تلميذاً ليحيى بن عدى أيضاً حتى " صار فاضلاً فى العلوم الحكمية ،

(1) هو ، أبو على عيسى بن اسحق بن زُرعة (331 - 398 هـ / 942 - 1007 م) أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة ، والنقلة المجودين . ولد فى بغداد ، ونشأ فيها وتعلم فيها على يحيى بن عدى ، فغلب عليه الجانب المنطقى . وكان أيضاً مفتوناً بالتجارة الى بلاد الروم . وله من الكتب : كتاب اختصار كتاب أرسطو فى العصور من الأرض . كتاب أغراض كتب أرسطو المنطقية . كتاب معانى إيساغوجى ، كتاب معانى قطعة من المقالة الثالثة من كتاب السماء . كتاب فى العقل . ترجمة كتاب الحيوان لأرسطو . كتاب مدافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوى . كتاب خمس مقالات من كتال نيقولاوس فى أرسطو ، كتاب سوفسطيكا الفصل لأرسطو (الفهرست 370 ، العيون 319) .

(2) هو ، أبو الحسن بن السُّمَح ، كان يعمل وراقاً فى باب الطاق ببغداد ، وقد درس المنطق على يحيى بن عدى ، وابن زُرعة ، وأبى سليمان المنطقى . وكان يكتب فى الموضوعات الفلسفية . وكان أيضاً معلماً للمنطق وشارحاً لكتاب الخطابة .

متقناً لها ، مطلعاً على دقائقها ، وكان له أيضاً نظر في الأدب والشعر⁽¹⁾.
 وتجمع كتب التراجم التي بين أيدينا على أن أبا سليمان قد قرأ
 المنطق على أبي بشر متى ، وأتقنه على يديه إتقاناً جعله يلقب " بالمنطقي "
 الذي تصدر لإفادة هذا الشأن ، وقصده الرؤساء ، والأجلاء⁽²⁾ ،
 والتلاميذ مثل أبي حيان التوحيد الذي يقال أنه ألف " الإمتاع والمؤانسة "
 لأستاذه السجستاني . وقد تتلمذ على المنطقي أيضاً كل من ابن عباد⁽³⁾ .
 وابن النديم صاحب " الفهرست " الذي ضمنه أسماء ، وأعمال كثير من
 المناطق العرب السابقين عليه ، والمعاصرين له ، خاصة إذا علمنا أنه كان
 صديقاً لبعضهم مثل ابن الخمار ، وعيسى بن علي . أما أهم أعمال
 السجستاني " المنطقي " فهي⁽⁴⁾:

- كلام (مقال) في المنطق .
- مقالة في مراتب قوى الإنسان وكيفية الإنذارات التي تنذر بها النفس مما
يحدث في عالم الكون .
- مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها .
- تعاليق حكيمة ، وملح ، ونوادر .
- مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها خاصة ، وأنها ذات أنفس ،
وأن النفس التي لها هي النفس الناطقة .

(1) ابن أبي أصيبعة ، العيون ، ص 427.

(2) هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس صاحب الطالقاني . ولد في فارس وعاش هناك
 الجزء الأكبر من حياته ، إلا أنه درس بالرى وبغداد . وقد تفرس بالسياسة على يد أبي
 الفضل بن العميد وزير ركن الدولة ، وشغل منصب الوزير لأكثر من ثمانية عشر عاماً ..
 وكان شاعراً ومؤلفاً غزير الإنتاج في الأدب والمسائل اللغوية . ومدافعاً متحمساً بلا هوادة
 عن التعليم ، كما كان له اهتمام بالمنطق أيضاً ، ومناظرات مع أبي سليمان وابن الخمار
 وتوفي بالرى في أواخر القرن الرابع الهجري (ريشر ، ص 325) .

(3) العيون ، ص 428.

(4) العيون ، ص 428.

لكن ما علاقة " المنطقي " المعرفية بالجماعة العلمية التي ينتمي إليها؟ يمكن الإجابة على هذا التساؤل فيما يلي :

كان موضوع العلاقة بين المنطق والنحو من الموضوعات الرئيسية التي شغلت فكر رئيس المدرسة أبي بشر متى ، وتلميذه يحيى بن عدي . وقد سبق وأن وقفنا على رأى كل منهما في هذه العلاقة من خلال التعرض لمناظرة السيرافي لأبي بشر ، ومن خلال مقالة يحيى بن عدي " في تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي " . ورأينا أن كليهما يتفق على الفصل بين المنطق والنحو ، واستقلال كل واحد عن الآخر .

أما ثالث أعضاء المدرسة ، وهو السجستاني ، فقد أتى برأى جديد يخالف رأى استاذيه ، ونظراً لأهمية هذا الرأي ، أفرد له تلميذه أبو حيان التوحيدي مقابلة خاصة من مقابساته حيث سأله عن العلاقة بين المنطق والنحو ، فأجاب السجستاني : " النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي " (1) .

والنحو عند السجستاني : نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده ، أو تفرقه وتخليه ، أو تأباه وتذهب عنه ، وتستغنى بغيره . والمنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل ، فيما يتعلق ، وبين ما يقال : هو خير أو شر ، فيما يفعل ، وبين ما يقال " هو صدق أو كذب ، فيما يطلق اللسان " ، وبين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل (2) .

ويرى السجستاني أن بين المنطق والنحو مناسبة غالبية ومشابهة قريبة بل ويصرح بأن الحاجة الى النحو أكثر من الحاجة الى المنطق . ويعتبر أن اجتماع المنطق والنحو من قبيل الغاية والكمال ، وهو بذلك يتفق

(1) أبو حيان التوحيدي ، المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، طبعة القاهرة 1347 هـ ، 1929م ص 169 .

(2) التوحيدي ، نفس المصدر ، ص 171 .

- وهو منطقي - مع مدرسة النحويين ممثلة في السيرافي ، ويختلف مع مدرسته المنطقية ممثلة في أستاذه أبي بشر متى ، ويحيى بن عدي . وهذا التوجه " السجستاني " من أهم ما يميز فكره عن فكر بقية أعضاء المدرسة المنطقية التي ينتمي إليها .

يقول السجستاني : النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي الى الحق المعروف ، أو الى العادة الجارية ، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي الى الحق المعترف به من غير عادة سابقة . والشهادة في المنطق مأخوذ من العقل ، والشهادة في النحو مأخوذة من العرف . ودليل النحو طباعى ودليل المنطق عقلى ... والنحو يتبع ما فى طباع العرب ، وقد يعتريه الاختلاف والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس ، وهو مستمر على الائتلاف . والحاجة الى النحو أكثر من الحاجة الى المنطق .. وإذا اجتمع المنطقى العقلى ، والمنطقى الحسى (النحو) فهو الغاية والكمال⁽¹⁾.

ويمكن أن نستنتج من موقف السجستاني هذا قضية هامة ، لها دور أهم فى عمليتي التواصل والنمو المعرفى . فهاتان العمليتان يتطلبان من التلميذ المتعلم الجاد ألا يكون صورة طبق الأصل من أستاذه ، فلا يؤمن بحرفية كل أفكاره ، ويدافع عنها حتى لو جانب بعضها الصواب ، بل التلميذ أو المتعلم الجيد عليه - الى جانب إيمانه بأفكار أستاذه ، ونقد بعضها إذا تطلب البحث العلمى ذلك - أن يقدم أفكاراً جديدة من عندياته ، وذلك حتى يحافظ على التواصل المعرفى مع أستاذه وجيله العلمى من ناحية ، ويسهم فى عملية النمو المعرفى من جهة أخرى .

(1) التوحيدى ، المقابسات ، ص 171 بتصرف.

وفى نص مهم للسجستاني نراه يفرق بين علم العالم ، وعلم المتعلم ويفرق أيضا بين التعلم على أستاذ ، وهو ما يسميه " إبراز ما بالقوة الى الفعل " وبين التعلم الذاتي ، وهو " بروز ما هو بالقوة الى الفعل " ، وغنى عن البيان الفرق بين " الإبراز " و " البروز " فى المعنى . يقول السجستاني : " العلم صورة المعلوم فى نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة . والتعليم هو إبراز ما بالقوة الى الفعل . والتعلم هو بروز ما هو بالقوة الى الفعل " (1).

بعد أن أشرنا الى إنجازات مدرسة أبى بشر المنطقية ، والمتمثلة فى الأفكار والمؤلفات التى أشرنا اليها ، بدءا من رئيسها ، ومرورا ببعض الأعضاء : يحيى بن عدى ، والسجستاني ، مع عدم الحديث عن الفارابى فى هذا الموضع كأحد أعضاء تلك المدرسة ، وذلك لتخصيصنا موضعاً خاصة به كرئيس لجماعة منطقية ، وفلسفية متميزة لعبت دوراً مهماً فى تطور الدراسات المنطقية ، والفلسفية فى المجتمع العلمى الإسلامى عموماً . بعد هذا كله ينبغى علينا أن نكشف عن الأسس المعرفية التى استندت اليها مدرسة أبى بشر ، وما ميزها عن الجماعات والمدارس الأخرى ؟

يُعد أبو بشر متى بن يونس هو المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التى ظهرت فى بغداد فى أوائل القرن الرابع الهجرى ، إذ أن دارسوا المنطق من العرب فى القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسى الذى أنصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية . وهم قد تابعوا أسلافهم السريان فى دراسة المنطق ، أى درسوا المنطق باللغة السريانية بعد ترجمته من اليونانية ، وتلك كانت هى السمة الغالبة على المنطق فى المجتمع العلمى الإسلامى إبان القرن الثالث الهجرى ،

(1) التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة 40/1.

أى أن الجهود قد اقتصرت على ترجمة المنطق من اليونانية الى السريانية ، مع الترجمات " الأولية " " الحرفية " الى اللغة العربية .

وقد ظهرت أول ترجمة عربية لـ " التحليلات الثانية " من منطق أرسطو على يد أبى بشر متى بن يونس . وقد أتاح هذا للمناطق العرب امتلاكاً كاملاً للمنطق الأرسطي بوصفه جمعاً من النصوص وتقليداً حياً للدراسة فى نفس الوقت . وهو وضع لم يتسن مطلقاً بصورة كاملة لأسلافهم السريان⁽¹⁾.

وعلى ذلك نجد أن الأساس المعرفى الذى قامت عليه ، واستندت إليه جماعة أبى بشر المنطقية هو " دراسة المنطق " ، وذلك أهم ما يميزها " كجماعة منطقية " عن الجماعات العلمية الأخرى التى انشغلت باهتمامات علمية أخرى ، مثل الطب والطبيعة ، والرياضيات ... وغيرها .

وقد امتد تأثير مدرسة بغداد التى أسسها أبو بشر متى طوال القرن الرابع الهجرى . أما مدرسته العلمية المعاصرة له ، فقد وجدنا كل من الفارابى - تلميذه البارع - ويحيى بن عدى ، وأبى سليمان المنطقى كتلاميذ مباشرين ومعاصرين للأستاذ ، تلقوا تعليمهم المنطقى عليه ، إنما يشكلون هم وأستاذهم أو رئيسهم أساس المدرسة العلمية .

وعن الصلات العلمية التى قامت بين الأعضاء ، وجدنا يحيى بن عدى يتفق مع أستاذه أبى بشر متى فى بعض المسائل ويتخذ نفس موقفه ، مثل موقفهما من العلاقة بين النحو والمنطق ، ثم رأينا يحيى يعدل ويطور بعض أفكار " الأستاذ " وقد تمثل ذلك فى " إصلاح " بعض الترجمات التى قام بها أبو بشر متى . ومن ذلك ، تنقيح يحيى لترجمة أبى بشر لـ " كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء " ، وشرح ثامسطيوس على كتاب السماء

(1) ريشر ، تطور المنطق العربى ، ص 170.

والعالم لأرسطو ، الذي ترجمه أبو بشر . والترجمة السريانية التي قام بها أبو بشر لكتاب " السفسطة " كانت أساساً للترجمة العربية لنفس الكتاب ، وقام بها يحيى بن عدي .. وغير ذلك . وفي مرحلة متقدمة من تطور " فكر " يحيى بن عدي وجدناه يخالف أستاذه في بعض الأفكار ، وقد ذكرنا الأمثلة على ذلك . ولكن ذلك لا يمنع التلميذ من أن يكتب كتاباً خاصاً ضمنه تعاليق عدة في أمور جرت بينه وبين أستاذه في المنطق . وبذلك تبلغ الصلة العلمية بين " التلميذ " و " الأستاذ " الذروة .

ولم يكتف أحد أعضاء الجماعة ، وهو أبو سليمان السجستاني بالتلميذ على رئيس المدرسة أبي بشر ، بل رأيناه يتعلم المنطق أيضاً على عضو آخر من الجماعة ، وهو يحيى بن عدي ، كما تعلم الأخير على الفارابي أيضاً .

وقد استمر تواصل أعضاء جماعة ومدرسة أبي بشر المنطقية وعطاؤهم للأجيال التالية ، فتعلم على يحيى بن عدي كل من ابن زُرعة ، وابن الخمار ، وابن السُّمَح وغيرهم . وتعلم على السجستاني المنطقي ، ابن عباد ، وأبو حيان التوحيدي ، وابن النديم .

وهكذا استمر التواصل العلمي لجماعة ومدرسة أبي بشر المنطقية ، حتى صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابع الهجري ، وسميت مدرسة بغداد ، التي يعزى إليها الفضل في إنجاز علمي ضخيم تمثل في دراسة المنطق كعلم مستقل له أهميته لبقية العلوم ، وليس مجرد فرع من الدراسات التي سادت في القرن الثالث ، خاصة الطبية والفلسفية منها .

الفصل الثامن

الفارابي ومدرسته

أولاً : تكوين الفارابي العلمي

بدأ الفارابي طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه⁽¹⁾، وتنقلت به الأسفار الى أن وصل الى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكباً على دراسة الحكمة ، وتتلّمذ على أبي بشر متى بن يونس، والذي يعتبر أول أساتذة الفارابي . ويرى ابن أبي أصيبعة⁽²⁾ أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت قبولاً ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها. ولعل ذلك هو ما شجعه على حضور حلقة أبي بشر ، وينخرط في غمار تلامذته . فقد دفعه شغفه وحبّه للعلم والحكمة الى أن يلتحق بحلقة أشهر حكيم في بغداد وقتئذ . ويبدو أن الفارابي قد تأثر بأستاذه أبي بشر تأثيراً كبيراً ، وظهر عليه ذلك عندما بلغ طور النضوج ، فقد قيل إنه لم يأخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر⁽³⁾. ويبدو أيضاً أن الفارابي قد دخل في " صراع " علمي مع استاذة ، يؤيد ذلك ما يذكره صاعد الأندلسي⁽⁴⁾ من أن أبا نصر الفارابي كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس ، إلا أنه كان دونه في السن ، وفوقه في العلم .

(1) ولد أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي حوالي سنة 257 هـ / 870 م في قرية وسيج بولاية فاراب من أعمال تركستان ، على ما يذكره معظم المؤرخين. والفارابي تركي الأصل ، إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية ، وكان قائداً في الجيش التركي . وتوفي الفارابي سنة 339 هـ / 950 م، (خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي - الكندي والفارابي، ص 51).
(2) العيون ، ص 604.

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص 154.

(4) صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص 140 .

أما المعلم الثانى الذى تعلم عليه الفارابى ، فهو " ابن السراج" (1) اللغوى ، ففى نفس الفترة التى كان يدرس فيها المنطق على أبى بشر ، " كان يجتمع بأبى بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق" (2). فتعلم الفارابى النحو " فقط " من ابن السراج ، وليس اللغة العربية كلها كما أدعى بعض المؤرخين - مثل ابن خلكان - أنه حين وصل الى بغداد لم يكن يعرف اللسان العربى ، لكن " ليس من المعقول أن الإمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الأولى ، ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه ، وليس بالمعقول أن من يجهل اللغة العربية يبتدئ بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج" (3) العالم اللغوى الكبير!

فالراجح أن الفارابى قد خرج من فاراب بعد أن حصل بنفسه قدراً من العلم والحكمة واللغة العربية ، لا سيما وأنها كانت اللغة التى يترجم إليها العلم وفنونه آنذاك . كما يبدو أيضاً أن أسفاره المتعددة قبل وصوله الى بغداد ، قد ساعدته على إتقان اللغة . وقد رجح الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الفارابى قد ناهز الخمسين عند دخوله بغداد . إذن كانت هناك مدة زمنية طويلة ممتدة من خروجه من فاراب الى دخوله بغداد. فمن المرجح أنه خلال هذه المدة قد استطاع أن يتقن لغات كثيرة ، حتى قيل أنه كان يعرف سبعين لغة قبل دخوله بغداد . ومع ما فى ذلك القول من غلو ، إلا أنه يجعلنا ننساعل فى سخرية من المؤرخين الذين ذكروا جهل الفارابى باللغة العربية عند قدومه بغداد ، وهم أيضاً الذين ذكروا أنه أتقن سبعين

(1) أبو بكر محمد بن السرى بن السراج اللغوى البغدادي (ت 316 هـ / 928 م) . ومن أشهر كتبه كتاب " الأصول فى النحو " .

(2) ابن أبى أصيبعة ، العيون ص 605.

(3) مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، طبعة القاهرة 1945 ، ص 59 .

لغة ، فهل الذى يتقن هذا العدد من اللغات - وهو على ما يبدو لغات الدنيا كلها فى ذلك الوقت - يجهل اللغة العربية ، إحدى أهم لغات العلم حينذاك ، فضلاً عن كونها لغة دين الفارابى ؟!

المهم أن الفارابى قد تعلم فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى ، وتعلم النحو على ابن السراج ، وعلمه هو المنطق . وهذا الجو العلمى الذى عاشه ، وعاشه الفارابى يجعلنا نزعج أن نشاطه العلمى كان نشاطاً جماعياً . فإثناء تعلمه على أبى بشر ، كانت العلاقة بينهما ، علاقة أستاذ بتلميذه ، والعكس .

وبعد أن نضج ، أصبحت العلاقة ، علاقة منافسة بناء على ما سبق أن ذكرناه من أن الفارابى كان دون أبى بشر فى السن ، وفوقه فى العلم . أما العلاقة بينه وبين ابن السراج ، فكانت علاقة تعاون . والتنافس والتعاون من أهم العلاقات التى تقوم عليها الجماعات بصفة عامة ، والجماعات العلمية بصفة خاصة .

أما ثالث معلمى الفارابى ، فهو يوحنا بن حيلان (ت 308 هـ / 920م). وكان على دراية بالفلسفة والمنطق واللاهوت المسيحى . فسافر إليه الفارابى من بغداد الى حران ، ودرس عليه المنطق أيضاً على ما يذكره معظم المؤرخين ، وعلى ما يقوله الفارابى نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان⁽¹⁾ لأرسطو .

وإذ كان المؤرخون قد ذكروا لنا أساتذة الفارابى فى الفلسفة والمنطق ، واللغة فإنهم قد أحجموا عن عدم ذكر أى أستاذ للفارابى فى الطب والرياضيات والموسيقى ، ولم يوردوا أى إشارة تشير الى كيفية تعلم الفارابى لهذه العلوم ، مع أنهم ذكروا أنه كان رياضياً بارعاً ،

(1) Sami Hamarneh , Arabic Historiography as Related to the health Professions, op. Cit, p 6.

وموسيقياً ماهراً⁽¹⁾، واختلفوا في كونه طبيباً ممارساً !

ومع ذلك نجد مؤرخاً حديثاً ، وهو كارل بروكلمان⁽²⁾ يذكر أولاً أن بداية دراسة الفارابي كانت في خراسان على يوحنا بن حيلان النصراني . والثابت أن لقاء الفارابي بيوحنا لا يمثل أول عهده بالدرس ، لأنه درس من قبل على أبي بشر في بغداد . كما أن دراسة الفارابي على يوحنا قد تمت في مدينة حران ، لا خراسان كما زعم بروكلمان ، والذي يذكر ثانياً أن الفارابي دخل بغداد ، ودرس على " محمد بن جلاب " وأبي بشر متى بن يونس الفلسفة خاصة ، إلى جانب الطب والعلوم الرياضية . ولم تذكر جميع كتب التراجم التي ترجمت للفارابي - والتي رجع بروكلمان نفسه إلى معظمها - أستاذاً للفارابي باسم محمد بن جلاب . كما أننا لا نعلم شخصية علمية قد اشتهرت بهذا الاسم في المجتمع العلمي الإسلامي آنذاك .

فالفارابي - تبعاً لكل المؤرخين - أخذ الحكمة والمنطق " فقط " عن أبي بشر " فقط " أثناء فترة دراسته في بغداد . إذن من أين استقى بروكلمان اسم " ابن جلاب " والذي جعله صاحب " صوط " على الفارابي

(1) يروي ابن خلكان (الوفيات 155) أن أبا نصر ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، ولما تفوق الفارابي على جميع علماء المجلس ، قال له سيف الدولة : هل لك في أن تأكل ؟ فقال لا ، فهل تشرب ، فقال لا ، فهل تسمع ؟ فقال نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملامى . فلم يحرك أحد منهم آله إلا وعابه أبو نصر ، وقال له أخطأت . فقال سيف الدولة : وهل يحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها ، ثم لعب ، فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج

(2) تاريخ الأدب العربي 533/1 . من الطبعة العربية ، الهيئة العامة للكتاب 1993 .

فى علوم الطب والرياضيات ، فضلاً عن الفلسفة ١٢ . ومع براءة أبى بشر من تعليم الفارابى الطب والرياضيات ، يبدو كلام بروكلمان فيما زعمه عبارة عن تلفيق واضح .

وبعد أن أتم الفارابى تعليمه على يوحنا بن حيلان ، عاد ثانية الى بغداد، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطو ، وتمهر فى استخراج معانيها ، والوقوف على أغراضه فيها . وهذا ناتج بالطبع من كثرة قراءة الفارابى لأرسطو ، فيقال أنه وجد " كتاب النفس " لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى : إني قرأت هذا الكتاب مائتى مرة . ونقل عنه أنه كان يقول : قرأت " السماع الطبيعى " لأرسطاطاليس أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته^(١) . وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على مدى شغف الفارابى وحبه للفلسفة وأرسطو أيضاً كاستاذ معلم ، يؤيد ذلك ما روى عن الفارابى أنه سئل : " من أعلم الناس بهذا الشأن ، أنت أم أرسطوطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته"^(٢) . وربما يدل على عدم فهمه لفلسفة أرسطو فى هذه الفترة من حياته العلمية . ومما يدل على علو قدر الحكمة والفلسفة عند الفارابى ، أننا نجده - بعد أن تمهر فيها - يحدد شروطاً ينبغى أن تتوفر فيما يقبل على دراستها . ونحن نرى أن بعض هذه الشروط ينبغى أن يتحلى بها أعضاء الجماعات العلمية^(٣) . ومن كان بخلافها ، فهو - كما يرى الفارابى -

(١) الوفيات ، ص ١٥٤ .

(٢) العيون ، ص ٦٠٦ .

(٣) وهذه الشروط هى :

أ - أن يكون شاباً صحيح المزاج .

ب - أن يتعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً .

ج - أن يكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور . =

حكيم زور ، ولا يُعد من الحكماء⁽¹⁾.

ألف الفارابي معظم كتبه في بغداد ، ثم سافر الى الشام ، ثم الى مصر ، ثم عاد ثانية الى الشام وبقي بها حتى قضى نحبه سنة 339 هـ / 950 م .
ويبدو أن نمط حياة الفارابي كان له أثر في نبوغه العلمي ، فقد ألف الوحدة ، وأثر الكفاف من العيش⁽²⁾. يذكر ابن خلكان⁽³⁾ ، والشهرزوري (3) أنه كان مجتنباً عن الدنيا ، مقتنعاً بالقليل منها ، يسير سيرة المتقدمين . وقيل إنه كان في أول مرة ناطوراً بدمشق ، دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع الى آراء المتقدمين . وكان ضعيف الحال حتى أنه كان بالليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بقنديل الحارس . وبقي كذلك حتى اشتهر ، وكثرت تلاميذه ، وصار أوحده زمانه . واجتمع بسيف الدولة بن حمدان⁽⁴⁾ ، فأكرمه إكراماً

= د - أن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه .

هـ - أن يكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية .

و - ألا يخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها .

ي - أن يعظم العلم والعلماء ، ولا يكون لشئ عنده قدر إلا العلم وأهله .

ط - لا يتخذ علمه لأجل الحرفة (الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 506) .

(1) خالد حربى ، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامى - الكندى والفارابى ، م.س ، ص 55.

(2) يروى البيهقى (تاريخ حكماء الإسلام ، ص 31) ، وكذلك الشهرزوري (نزهة الأرواح ،

ص 504) أن الصاحب بن عباد (من أبرز علماء العصر في اللغة والبلاغة والشعر)

بعث الى أبى نصر هدايا وصلات واستحضره ، واشتاق الى ارتباطه ، وأبو نصر يتعفف

وينقبض ولا يقبل منه شيئاً حتى ضرب الدهر ضرباته . ولكن الشيخ مصطفى عبد الرازق

(فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص 63) يكذب هذه الرواية على أساس أن الصاحب

بن عباد ولد سنة 326 فهو عند موت الفارابى كان صبيّاً لم يجاوز 13 عاماً .

(3) الوفيات ، ص 155 .

(3) النزهة ، ص 504 .

(4) P.M. Holt, Ann. K.S Lambton and Bernard Lewis, the Cambridge History of Islam, op. Cit, p. 748 .

عظيماً وعظمت منزلته عنده ، وكان له مشيراً . وقيل أنه لم يقبل من سيف الدولة كل يوم إلا أربعة دراهم . ولم يعتن بمسكن ولا بهيمة ، ولا بشئ من أمور الدنيا . فيبدو أن هذا الجو الذي فضل الفارابي أن يعيش فيه ، قد ساعده على التعمق في دراسة العلوم التي درسها ، الأمر الذي انعكس عليه في مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جماً غزيراً ، ومتنوعاً بين المنطق ، والفلسفة ، وإحصاء العلوم ، والموسيقى وغير ذلك .

ويمكن التعرف على أهم مؤلفات الفارابي من خلال العرض الموجز لإنجازاته العلمية. وسوف نعرض لخلاصة مذهب الفارابي الفلسفي محاولين بذلك الإجابة على السؤال: هل أتى الفارابي بجديد في المجتمع العلمي، أم سار على نهج سلفه الكندي ومدرسته؟ وما أثر أعمال الفارابي في الأجيال اللاحقة؟ وتأتي محاولة الإجابة على هذه التساؤلات في الفقرات التالية.

ثانياً : مبادئ العملية التعليمية وأسسها في مدرسة الفارابي

يبتدأ الفارابي بيان الفرق بين التعليم والتأديب، فيوضح أن "التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن . أما التأديب ، فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم"⁽¹⁾.

ويجعل الفارابي الإقناع والتخيل والتعقل طرفاً وأسالياً لتعلم الفضائل أو العلوم النظرية التي تبحث في المبادئ غير الجسمانية ، "فينبغي أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيراً من النظرية يفهمونها بطريق التخيل ، وهي التي لا سبيل إلى أن يعلقها

(1) الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، ضمن الأعمال الفلسفية ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، بيروت 1992 ، ص 167 .

الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جداً ، وهى المبادئ القصوى والمبادئ التى ليست جسمانية ⁽¹⁾.

وأما الفضائل العملية والصناعات العملية ، فيعودوا أفعالها بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والصناعات المنطقية ، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التى تمكن فى النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى تصير عزائمهم نحو أفعالها طوعاً .. فيتم تحصيلها بالتعود على استعمالها .

الطريق الآخر ، هو طريق الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ، ولا بالأقاويل ، وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية ⁽²⁾.

وإذا كان من المتعلمين من يقتصر على أحد الطرفين ، فإما أن يتعلم العلوم النظرية ، وإما أن يتعلم العلوم العملية ، ومنهم من يجمع بينهما ، فإن الفارابى يرى أن الطريقتين ، النظرية والعملية يجتمعان بالضرورة عند الملوك . فإذا كانت " فضيلة الملك أو صناعته هى استعمال أفعال فضائل ذوى الفضائل ، وصناعات ذوى الصناعات الجزئية، فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع فى تأديب الأمم . وأهل المدن طائفتين أوليتين : طائفة يستعملهم فى تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم فى تأديب من سبيله أن يؤدب كرها ⁽³⁾ . فالملك يحتاج الى أن يعود الى الأمور النظرية

(1) الفارابى ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(2) الفارابى نفس المصدر ، ص 168 .

(3) الفارابى نفس المصدر ، ص 168 - 169 .

المعقولة التى قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية .. ثم بعد ذلك، يحتاج الى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية⁽¹⁾.

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نعرض بصورة موجزة لمخطط تصنيف العلوم عند الفارابى، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته.

ثالثا : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى

قام الفارابى فى كتابه " إحصاء العلوم " بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه . والكتاب طريف فى بابه ، واشتهر ذكره فى بلاد الإسلام ، وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم فى الشرق والغرب ، وامتدحه العارفون وعدوه ضروريا لجميع المثقفين والراغبين فى البحث والاطلاع⁽²⁾.

قسم الفارابى العلوم الى خمسة أقسام ، خصص الأول لعلم اللسان وأجزائه ، والثاني: فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث : فى علوم التعاليم، وهى الهندسة وعلم المناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل ، والرابع : فى العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى العلم الإلهى وأجزائه ، والخامس : فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام . وقد أفاض الفارابى فى بيان أقسامها الفرعية ، وذلك على النحو التالى :

(1) الفارابى نفس المصدر ، ص 171 - 172 .

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط الثالثة

1968 ، مقدمة المحقق ، ص 7 .

1- علم اللسان⁽¹⁾ (اللغة)

علم اللسان فى الجملة ضربان :

أحدهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شئ منها.

الثاني : علم قوانين تلك الألفاظ .

وينقسم علم اللسان عند كل أمة الى سبعة أجزاء عظمى ، هى :

أ - علم الألفاظ المفردة الدالة : وهو يحتوى على ما تدل عليه لفظة من الألفاظ المفردة الخاصة بذلك اللسان والدخيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم .

ب - علم الألفاظ المركبة : وهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة ، وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم .

ج - علم قوانين الألفاظ المفردة : وهو يفحص فى الحروف المعجمة ، عن عددها ، ومن أين يخرج كل واحد منها فى الآت التصويت (الصوت) ، وعما يتركب منها فى ذلك اللسان ، وعما لا يتركب ، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة .

د - علم قوانين الألفاظ المركبة ، وهو ضربان :

أحدهما : يعطى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تتركب أو ترتب⁽²⁾ (النحو).

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 62 .

(2) يقول الفارابى عن علم النحو : علم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو ، فهو يعرف أن الأطراف إنما تكون أولا للأسماء ، ثم للكلم ، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون فى أوائلها مثل ألف لام التعريف العربية ، أو ما قام مقامها فى سائر الألسنة . ومنها ما يكون فى نهاياتها ، وهما الأطراف الأخيرة ، وتلك التى تسمى حروف الإعراب (إحصاء العلوم، ص 62).

الثاني: يعطى قوانين فى أحوال التركيب والترتيب نفسه ، وكيف هى فى ذلك اللسان⁽¹⁾ (الصرف) .

2- علم المنطق⁽²⁾

المنطق صناعة تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل . ويشتمل المنطق على ثمانية أجزاء : فأنواع القياس ، وأنواع الأقاويل التى يلتزم بها تصحيح رأى أو مطلوب فى الجملة ثلاثة . وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى المخاطبة فى الجملة خمسة: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطابية، وشعرية⁽³⁾.

3- علم التعاليم⁽⁴⁾

ينقسم هذا العلم الى سبعة أجزاء ، هى :

أ - علم العدد ، وهو علمان :

1- علم العدد العملى : وهو يفحص عن الأعداد من حيث هى أعداد معدودات تحتاج الى أن يضبط عددها من الأجسام وغيرها ، مثل : رجال أو أفراس ، أو دنائير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد، وهى التى يتعاطها الجمهور فى المعاملات السوقية والمدنية .

(1) يقول الفارابى عن علم الصرف : يعرف أن من الألفاظ ما لا ينصرف فى الأطراف كلها، بل إنما هو مبنى على طرف واحد فقط فى جميع الأحوال التى ينصرف فيها غيره من الألفاظ ، ومنها ما ينصرف فى بعضها دون بعض ، ومنها ما ينصرف فى جميعها ، ويحصر الأطراف كلها ، ويميز أطراف الأسماء من أطراف الكلم ، ويحصر جميع الأحوال التى ينصرف فيها الكلم (إحصاء العلوم ، ص 62) .

(2) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 67 ، 79 .

(3) أنظر التعريف بهذه الطرق فى موضوع لاحق من المتن .

(4) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 94 ، وبعدها .

2- علم العدد النظرى : وهو يفحص فى الأعداد بالإطلاق على أنها مجردة فى الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها . وهذا هو الذى يدخل فى جملة العلوم .

ب- علم الهندسة : وهو قسمان :

هندسة عملية : وهى تنظر فى خطوط وسطوح فى جسم خشب إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو فى جسم حديد إن كان الذى يستعملها حداداً ... الخ ، وهكذا كل صاحب هندسية عملية ، فإنه إنما يصور فى نفسه خطوطاً وسطوحاً وتربيعاً وتدويراً وتثليثاً فى جسم هو المادة التى هى الموضوع لتلك الصناعة العملية .

ج - هندسة نظرية :

وهذا العلم هو الذى يدخل فى جملة العلوم ، وهو يفحص فى الخطوط والسطوح والمجسمات على الإطلاق ، عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها وتفاضلها ، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها ، وعن جميع ما يلحقها مثل النقط والزوايا وغير ذلك .

د - علم المناظر :

وهو يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوى وغير ذلك ، ولكن على أنها فى خطوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق . ويميز بهذا العلم بين ما يظهر فى البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة ، وبين ما يظهر عليه بالحقيقة ، ويعطى أسباب هذه كلها ، ولم هى كذلك ببراهين يقينية ، ويعرف كل ما يمكن أن يغلط فيه البصر .

هـ - علم النجوم : والذي يعرف بهذا الأسم علمان :

- 1- علم أحكام النجوم: وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل، وعلى كثير مما هو عليه الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم.
- 2- علم النجوم التعليمي : وهو يفحص في الاجسام السماوية وفي الأرض عن ثلاث جمل ، أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها الى بعض ، ومقادير أبعاد بعضها من بعض . الثانية : عن حركات الأجسام السماوية ، كم هي ، وأن حركاتها كلها كرية . والثالثة : تفحص في الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة .

و- علم الموسيقى :

وهو علم يشتمل بالجملة على تعريف أصناف الألحان وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ماله ألفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى يصير فعلها أنفذ وأبلغ . والذي يعرف بهذا الأسم علمان :

- 1- الموسيقى العملية : وهي التى من شأنها أن توجد أصناف الألحان محسوسة فى الآلات التى أعدت لها ، إما بالطبع ، وإما بالصناعة.
- 2- الموسيقى النظرية : وهي تعطى أسباب كل ما تؤلف منه الألحان ، لا على أنها فى مادة ، بل على الإطلاق .

ز - علم الأثقال :

وهو يشتمل من أمر الأثقال على شيئين : إما على النظر فى الأثقال من حيث تقدر أو يقدر بها ، وهو الفحص عن أصول القول فى الموازين . وإما على النظر فى الأثقال التى تحرك أو يحرك بها .

ح - علم الحيل :

وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية ، وإظهارها بالفعل فى الأجسام الطبيعية والمحسوسة .

4- العلم الطبيعي والعلم الإلهي⁽¹⁾

أ- العلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التي عنها ، والتي بها ، والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض . وينقسم العلم الطبيعي الى ثمانية أجزاء عظمى :

أولها : الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها ، البسيطة منها والمركبة ، من المبادئ والأعراض التابعة لتلك المبادئ .

الثاني : الفحص عن وجود الأجسام البسيطة ، وكم عددها ، وهذا هو النظر في العالم ، ما هو ، وما أجزاؤه الأول ، وكم هي ؟

الثالث : الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم ، وعن جميع ما تلتئم به والفحص عن كيف كون الإسطقسات وفسادها ، وكيف تكون عنها الأجسام المركبة وإعطاء مبادئ جميع ذلك .

الرابع : الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التي تخص الإسطقسات وحدها دون المركبات عنها .

الخامس : النظر في الأجسام المركبة عن الاسطقسات ، وما منها متشابهة الأجزاء ، وما منها مختلفة الأجزاء .

السادس : النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء ، وهي الأجزاء المعدنية كالحجارة وأصنافها ، وأصناف الأشياء المعدنية ، وما يخص كل نوع منها .

السابع : النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات ، وما يخص كل واحد منها، وهو أحد جزئي النظر في الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء .

(1) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص 111 وبعدها.

الثامن : النظر فيما تشترك فيه أنواع الحيوان وما يخص كل واحد منها ، وهو الجزء الثانى من النظر فى الأجسام المختلفة الأجزاء .
ب- العلم الإلهى : وينقسم الى ثلاثة أجزاء :

أحدهما : يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

الثانى : يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطق ، والهندسة ، والعدد ، وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم : فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعى ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث : يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام : فيفحص عنها أولا هل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها الى الأكمل فالأكمل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شئ أكمل منه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

5- فى العلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلم⁽¹⁾

أ- العلم المدنى : هو العلم الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل . وهذا العلم جزءان :

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 124 وبعدها .

1- جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التى شأنها أن توزع فى المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

2- جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التى بها تمكن الشيم والأفعال الفاضلة وترتب فى أهل المدن ، والأفعال التى بها يحفظ عليهم ما رتب وممكن فيهم .

ب- علم الفقه: وهو صناعة يقتدر بها الإنسان على أن يستتبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع .

ج- علم الكلام: وهو صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

تقييم إحصاء الفارابى

يتضح من العرض الموجز السابق لتصنيف الفارابى للعلوم ، أهمية هذا التصنيف من الناحية المعرفية . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم .

وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم، وهذا ما جعلنا نعتقد أن أساس تصنيف الفارابى للعلوم أساس معرفى⁽¹⁾.

(1) خالد حربى، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى - الكندى والفارابى، م.س، ص64.

يقول الفارابى : قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصر العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء .. وينتفع بما فى هذا الكتاب ، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه ، علم ماذا يقدم ، وفى ماذا ينظر ، وأي شئ سيفيد بنظره ، وأي فضيلة تنال به ، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرور . وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل ، وأيها أنفع وأوثق وأقوى ، وأيها أهون وأوهى وأضعف .. وبه يتبين أيضاً فيمن يحسن علماً منها ، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه ، وكم مقدار ما يحسنه وينتفع به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم⁽¹⁾.

ومما يعزز الجانب المعرفى الذى يؤكد عليه كتاب "إحصاء العلوم" أننا إذا تأملنا تقسيمه وجدناه يقدم العلوم العامة أولاً ، وهى التى لا غنى عنها كمدخل معرفى ضرورى لبقية العلوم . قدم الفارابى علم اللسان وفروعه ، وأعقبه بعلم المنطق . وتفسير ذلك ظاهر من كلامه : لأن علم اللسان عند كل أمه أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها ، فوجب تقديمه على سائر العلوم . ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنه فى دراسة "أوائل صناعة المنطق" لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات . وبعد أن فرغ الفارابى من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمه على سائر العلوم لأنه "يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب" . وبعبارة أخرى لأن قوانين المنطق

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 53 - 55 بتصرف .

قوانين عامة كلية لابد من مراعاتها في أى علم لعصمة الأذهان من الزلل في الأحكام . وإذن فتقدم المنطق على العلوم عند الفارابى تقدم بالذات أو بالحيثية ، لأن المنطق في نظره " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها⁽¹⁾.

رابعاً : أصناف التلاميذ

يميز الفارابى بين ثلاثة أصناف كثير ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم ، إذ يقول : " السامعون ثلاثة : المقصود إقناعه ، والناظر ، والحاكم "⁽²⁾. ثم يستطرد في بيان خصال كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، " فالمقصود إقناعه إما أن يكون ابتداء فاستدعى من القائل إقناعاً في شئ ما ، وأما ان يكون ابتداءه القائل فاستدعى منه قبول شئ ما والإصغاء الى ما يقوله . والمستدعى الإقناع قد يكون قصده استماع الأقاويل ليسمع قولاً ينشد أمراً يهواه ، أو يقبل أتم قولين متقابلين "⁽³⁾.

وهذا الوصف " للمقصود إقناعه " يُعد مثلاً طيباً لطالب العلم الجيد الذى يعمل على استغلال ملكة الجهاز النقدى لديه ، فلا يسلم بالآراء إلا بعد الإقتناع التام بها ، أو يقبل أتم رأيين متقابلين ، إما من " القائل " أو " المناظر " .

والمناظر إما أن يكون خصماً مناصباً للقائل في القول الذى يقصد به إقناع السامع عائقاً له عن أن يقنعه فيه ، أو يكون خصماً في الظاهر يتعقب ما يقوله القائل ويستقصى عن ما يأتى به ، وقصده فى الباطن ليزداد قوله عنده إقناعاً . وتكون الكلمة الأخيرة للأستاذ " العالم " الذى

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، مقدمة المحقق ، ص 17 - 18 .

(2) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، الخطابة ، تحقيق محمد سليم سالم ، طبعة دار الكتب 1976 ، ص 28.

(3) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، الخطابة ، ص 29.

يسميه الفارابي " الحاكم " . " ومن شريطة الحاكم أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعاً من أقاويل الخصمين " (1) .

وهذا النص على جانب كبير من الأهمية ، إذ أنه يكشف لنا عن الدور الخطير الذي تلعبه المناظرة كوسيلة معرفية هامة جداً في العملية التعليمية . فالجوانب الإستمولوجية للمناظرة تتطلب أن يكون المناظر خصماً لرأى من يناظره ، وهو في نفس الوقت عليه إقناعه برأيه هو عن طريق إبراز الحجج والبراهين الدامغة . ومما لا شك فيه أن هذا الأمر يتطلب حصيلة معرفية وعلمية واسعة ، والتي بها يميز صاحبها ، ويوصف بأنه " مناظر قوى " (2) .

وينصح الفارابي طالب العلم والمعرفة بأن يقرأ قراءات أولية حول موضوع العلم الذي يريد أن يتعلمه ، وذلك لكي يقف على مدى الفائدة التي تناله من جراء الإقدام على دراسة هذا العلم . يقول الفارابي : " الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم ، فلينظر فيه على ما يقدمه ، وفيما ينظر ، وأي شيء سيفيد بنظره ، وإغناء ذلك ، وأي فضيلة تناله به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرور " (3) .

يكشف النص عن خاصية هامة في عملية طلب العلم ، وهي عدم التسرع والأخذ بقشور موضوع العلم المراد دراسته وتعلمه ، دون لبه الذي يتطلب التعمق في مضمونه . وهذه الخاصية تشبه تماماً ما هو متبع الآن في مرحلة الدراسات العليا ، من حيث أن الأستاذ " الجاد " ينصح

(1) الفارابي ، كتاب في المنطق ، ص 29 .

(2) للوقوف على بقية الجوانب الإستمولوجية للمناظرة وأهميتها ، وأسس هذا الفن عند العرب ، أنظر كتابي: مبادئ علم الحوار العربي الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية 2005 .

(3) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص 53 - 54 .

طلابه بكثرة القراءة " حول " و " فى " الموضوع المراد دراسته لفترات طويلة قد تصل الى أعوام !

وبعد أن بين الفارابى أن التعليم بصفة عامة يتضمن العلوم النظرية والعملية ، ولكل نوع منهما طرق وأساليب خاصة فى تحصيله ، يعود ويخصص " للنظر الفلسفى " وحده شروطاً ينبغى أن تتوفر فيمن يشرح فيه ، وهى كما يلي⁽¹⁾:

- أن يكون جيد الفهم والتصور .
 - أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله .
 - غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .
 - أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .
 - ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور .
 - قوى العزيمة على الصواب .
 - صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها .
- واضح أن هذه الشروط ابستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية ، فلسفية كانت أم غير فلسفية .
- ويشرح الفارابى مجموعة من المصطلحات ذات الأهمية للبحث العلمى، ولا غنى عنها لأى طالب علم ، مثل :
- 1-الخطابة، ويعنى بها: " صناعة قياسية ، غرضها الإقناع"⁽²⁾ ، وتنتهى الى أنه " لا بد أن يقع فى الاعتقاد للشئ إما الصدق ، وإما الكذب ، الإيجاب أو السلب "⁽³⁾.

(1) الفارابى ، علم المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 43.

(2) الفارابى ، علم المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 43.

(3) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 8.

ولما كانت عملية التعليم تقوم في جزء هام منها على مخاطبة
التي تقوم أساساً على الأقاويل ، فإن الفارابى يميز فيها - أي المخاطبة -
بين خمسة أنواع يرى أنها تستعمل لتصحيح شئ ما في الأمور كلها ،
وهذه الأنواع هي كما يلي⁽¹⁾:

أ - المخاطبة أو الأقاويل البرهانية التي من شأنها أن تفيد العلم
اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، سواء استعملها الإنسان فيما بينه
وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب ، أو خاطب بها غيره ، أو خاطبه
بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب .

ب - الأقاويل الجدلية ، وهي التي تستعمل في أمرين ، أحدهما :
أن يستعمل المجادل الأشياء والأقاويل المشهورة وغير المشهورة في غلبة
من يجادله . والثاني : أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوي في رأى ،
قصد تصحيحه ، إما عند نفسه ، وإما عند غيره حتى يخيّل أنه يقين من
غير أن يكون يقينا .

ج - الأقاويل السوفسطائية، التي من شأنها أن تغلط وتضل
وتلبس ، وتوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو أحق أنه ليس بحق ،
وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس
كذلك .

د- الأقاويل الخطبية ، وهي التي يلتمس بها إقناع الإنسان في أي
رأى كان ، وأن يميل ذهنه الى أن يسكن الى ما يقال له ويصدق به
تصديقاً ما ، إما أضعف ، وإما أقوى .

هـ- الأقاويل الشعرية ، وهي التي تتركب من أشياء شأنها أن تخیل
في الأمر الذي فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس في مخاطبة
إنسان يستنهض لفعل شئ ما باستفزازة إليه واستدراجه نحوه .

(1) الفارابى ، علم المنطق ضمن الإحصاء ، ص 79 - 84.

ومع أن الضمائر والتمثيلات من الأشياء التى من شأنها أن يكون بها الإقناع ، إلا أن الفارابى يستنكر استخدامها فى العلوم من قبل قوم عند معاندتهم المخالفين لهم فى آرائهم ، فينتقصونهم فى أشياء شخصية لا تمت للعلم بصلة كالأسم ، والبلد وصناعة الوالد . يقول الفارابى فى ذلك " وربما التمس الخطيب تفضيل نفسه ونقص خصومه لا فى الأمر الذى فيه كلامه ، بل يفضل نفسه وينتقص خصومه فى أشياء أخر خارجة عن الأمر الذى فيه يتخاطبون ، كما فعل جالينوس فى أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده ، وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدناهم . فإنه ذكر فى كتاب " حيلة البرء " حين ناقض " ثاسلس " الطبيب بأن ذكر خسارة صناعة أبيه . وكما فعل فى المقالة الأخيرة من كتابه فى آراء أبقرات وأفلاطون ، حيث ناقض مندبريس الذى رد عليه شيئاً مما فى كتابه . فإنه تنقصه حيث ذكر أنه قد نشأ فى قرى بائنة عن المدن الكبار ، وفضل نفسه بأنه أقام برومية الكبرى التى هى فيما ذكر كثير من الشعراء أنها العالم الصغير " (1) .

وهذا الاستنكار من الفارابى متفق عليه من السواد الأعظم من المتعلمين والعلماء على مر العصور ، إذ لا علاقة البتة بين علم الفرد ، وبيئته " المتخلفة " أو " الفقيرة " التى نشأ فيها ، أو بينه وبين صناعة والده المتواضعة ... الى آخر الظروف الشخصية والمعيشية . ولنا فى عميد الأدب العربى أبرز الأمثلة فى العصر المعاصر .

2- الظن واليقين: الأول يعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، أما اليقين فيعنى ، اطمئنان النفس الى حكم ما . والظن واليقين عند الفارابى " يشتركان فى أنهما رأى . والرأى هو أن يعتقد فى الشئ أنه كذا،

(1) الفارابى ، كتاب فى المنطق ، ص 32 - 33 بتصرف.

أو ليس كذا⁽¹⁾. والظن يقوى ويضعف . ومنه لا يشعر الإنسان بعناده ، ومنه ما يشعر بعناده ويقدر على إحضاره ، إما فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما يخاطب به غيره . وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه في تعقبه فلم يحصل له عنده معاند ، أو فسخ كل معاند⁽²⁾.

وكلام الفارابي هذا قريب من معنى مبدأ التكذيب الذي نادى به كارل بوبر في العصر الحديث .

فقول الفارابي " ... وأوثق الظنون عند كل إنسان ، هو ما بذل وسعه في تعقبه ، فلم يحصل عنده معاند " يقترب بوجه من الوجوه من قول بوبر القائل بأن " قابلية تكذيب النسق هي ما يمكن أن نأخذه معياراً للتمييز "⁽³⁾. فإذا كانت لدينا نظرية ما ، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار . ويعنى الاختبار أننا ننقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب الى نظريات أكثر قابلية للتكذيب والفرق بين الفارابي وبوبر ، أن الأخير يتحدث عن " التكذيب " للنظريات العلمية الإمبريقية (التجريبية) ، والفارابي يتحدث عن " التعنيد " (معاند) لآراء والظنون والأفكار بصفة عامة .

وينصح الفارابي الذي يريد أن يصل الى الحق واليقين أن يسلك طريقاً واحداً لا طرقاً مختلفة ، لأن اختلاف الطرق والسبل قد يؤدي الى اليقين والظن معاً وهما متناقضان لا يجتمعان . وقد تؤدي الى اعتقادات مختلفة في أي علم مطلوب تحصيله وعلى ذلك ينبغي أن نستعمل

(1) الفارابي ، كتاب في المنطق ، ص 9.

(2) الفارابي ، نفس المصدر ، ص 10 ، 12 بتصرف.

(3) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي ، ترجمة وتقديم ، ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000 ، ص 57 .

فى مطلوب ما طريقاً يفضى بنا الى الإقناع فيه .. فإذا حددنا الطريق الصحيح لتعلم العلم المطلوب ، وذلك بمعرفة شروطه وأحواله ، وما ينبغى أن تكون عليه مقدماته الأولى، وبأى ترتيب ترتب حتى تفضى لا محالة بالفاحص المتعلم الى الحق نفسه ، والى اليقين فيه ... فإذا عرفنا هذه كلها، شرعنا حينئذ فى التماس علم الموجودات ، وذلك إما بفحصنا نحن بأنفسنا ، وإما بتعلم غيرنا لنا ، وبذلك نكون على دراسة بكيفية الفحص وكيفية التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التى ذكرناها . وبهذه القواعد نقدر أن نميز فيما استتبطننا نحن ، هل هو يقين أو ظن ، أو هو الشئ نفسه ، أو خياله ومثاله ، وكذلك أيضاً نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا ، وما نعلمه نحن غيرنا⁽¹⁾.

ويرى الفارابى أن وثاقة الظن تتم بالاستقصاء فيه ، وتعبه الى أن يبلغ حيث لا يشعر بمعاند الرأى . وهو يحدد أساليب استقصاء الظن فى : الطرق الخطبية ، والطرق الجدلية ، وأخفى من الجدلية ، الطرق البرهانية لأنها لا يكاد يشعر صاحبها بها من تلقاء نفسه ، حيث تحتاج الى مران من نوع خاص . ويدلل الفارابى على استعمال تلك الطرق التعليمية بالرجوع الى تاريخ الفلسفة ، حيث يذكر أن المتفلسفين كانوا يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة ، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها ، الى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية . فرفضوا الخطبية فى الفلسفة ، واستعملوا فيها الجدلية ، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية . ولم يزالوا كذلك الى زمان أفلاطون ، فكان أول من شعر بالطرق البرهانية ، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية .. لكن من غير أن يشرع لها قوانين كلية ، الى أن شرع أرسطوطاليس

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ضمن الأعمال الفلسفية ، م. س ، ص 121 ، 123 بتصرف.

فى كتاب البرهان .. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً ، وأثبتها فى المنطق . فرفض المتفلسفون مذك ذلك تلك الطرق القديمة التى كان الأقدمون يستعملونها فى الأمور النظرية التى يلتبس بها اليقين ، وجعلوا الجدلية تستعمل فى الرياضية ، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية . وجعلوا السوفسطائية للمحنة والتحدى . وجعلوا الطرق الخطبية تستعمل فى الأمور المشتركة للصنائع كلها ، وهى التى لا يمكن أن يستعمل فيها طريق يختص بصناعة دون أخرى ، بل للصانع بأسرها ، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية وفى تعليم الإنسان الذى ليس من أهل صناعة ما الأشياء الخاصة بتلك الصناعة متى أحتيج الى ذلك فى وقت ما .. والصنائع الظنونية هى التى شأنها أن تحصل عنها الظنون فى موضوعاتها التى أعدت ، وتلك هى الخطابة والتعقل . والصنائع العملية كالطب والفلاحة والملاحة وأشباهاها . وكل واحد منها سوى الخطابة تجتهد وتتحرى الصواب فى كل ما إليه أن يفعله ، أو أن يفعل فيه⁽¹⁾.

وإذا كان الفارابى فى " تحصيل السعادة " يضع الوسائل أو الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والصناعات العملية ، فإننا نرى أن الفضائل الثلاث الأولى ما هى إلا " علم " ينبغى على طالبه الجد فى تحصيله . ولا أساس لأى علم بدون العمل ، أو بالأحرى " الصناعات العملية " .

(1) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص 22 - 23 بتصرف.

والفضائل النظرية هي العلوم التي تهدف الى تحصيل الموجودات وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ، ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التي يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها ، وما عليه إلا أن يستكشفها عن طريق التعليم . ومن أمثلتها ، المبادئ الرياضية ، وقوانين الفكر الأساسية .. وغيرها . وتعتبر هذه العلوم الأول بمثابة المقدمات الأولى التي يصير الإنسان المتعلم منها الى النوع الآخر من الفضائل النظرية وهي " العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم "(1).

وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذي يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص في مكنونها . وإذا استطاع الإنسان المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم - التي تعلمها - اعتقاد أو رأى ، فيكون في هذه الحالة قد توصل الى نتائج جديدة من تلك العلوم . يقول الفارابي : " والأشياء التي يلتبس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة . فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم ، اعتقاد أو رأى أو علم ، صارت نتائج "(2).

ومن الأدلة الواضحة على أن الفارابي قد أعلى من شأن " التعليم " أنه جعله من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة حيث أوجب عليه " أن يكون محباً للتعليم ، والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه "(3). كما جعل الفارابي للرئيس

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) نفس المصدر نفس الصفحة.

(3) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 ، ص 88.

الثانى - والذى اجتمعت فيه شرائط الرئيس الأول من مولده وصباه وخصاله - ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، والعلم والحكمة ، ومنها: " أن يكون حكيماً .. وأن يكون عالماً له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين "(1).

يتضح من هذا النص وخاصة الشرطين الأول والثانى ، أن العلم والحكمة ينبغى أن يكونا من أخص خصائص الرؤساء . أما الشرط الثالث فنستطيع أن نتلمس فيه دعوة من الفارابى لرئيس المدينة أن يبلغ علمه حداً الى الدرجة التى معها يستطيع أن يأخذ بالأجتهد أحد مصادر التشريع الإسلامى . ومن المعلوم أن الأخذ بهذا المبدأ لا يصح إلا لأولى الأمر من العلماء وأصحاب الهمم الذين وهبهم الله نصيباً من العلم والحكمة يسمح لهم بالأجتهد فيما لم يرد فيه نص (كتاب وسنة) ، أو إجماع من الحوادث والمتغيرات .

وهذه الشروط العلمية التى وضعها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة، هى أقرب ما تكون لرئيس المدينة العلمية، أو الفلسفية ، أو بالأحرى رئيس الجماعة العلمية .

ويعزو الفارابى بقاء المدينة الفاضلة الى علم وحكمة رئيسها ، إذ لابد أن يكونا جزءاً من الرئاسة ، وذلك حتى يستطيع الرئيس تسييس المدينة وتسييرها . و " إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك "(2).

(1) الفارابى ، المصدر نفسه ، ص 89.

(2) الفارابى ، المصدر نفسه ، ص 90.

وإذا كان العلم والحكمة من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة ، فإن رئيس المدينة الضارة⁽¹⁾ يكون على العكس تماماً منه ، فهو " ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التتويهاً والمخادعات والغرور "⁽²⁾.

خامساً : بنية نظرية العلم عند الفارابي

يقرر الفارابي في كتابه " الحروف " أن مقالات " الكمية " و " الكيفية " و " الأين " ، و " الإضافة " ، و " الوضع " ، و " أن يكون له " ، و " أن يفعل " ، و " أن يفعل " ، و " أن " بنفعل "⁽³⁾ ، هي بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة ، أو الموضوعات الأولى لصناعة المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم المدني ، وعلم التعاليم ، وعلم ما بعد الطبيعة⁽⁴⁾. فهذه المقولات منطقية من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة ، ومن حيث هي معرفة بعضها

(1) أحد مضادات المدينة الفاضلة . أما بقيتها كما يرى الفارابي ، فهي المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة الضالة.

(2) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 93 .

(3) يعرف الفارابي هذه المقولات ويسميتها هكذا : إن أعلى جنس يوجد في الأنواع التي نعرفنا في مشار إليه كما هو يسمى الكمية . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي نعرفنا في مشار إليه أين هو يسمى " الأين " . وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التي نعرفنا في مشار إليه متى هو ، أو كان أو يكون يسمى متى . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي نعرفنا في مشار إليه أنه مضاف يسمى " الإضافة " وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي نعرفنا في مشار إليه أنه على وضع ما أو موضوع وضعاً ما يسمى " الوضع " . وأعلى ما يعرف في مشار إليه أن له ما يتغشى جسمه يسمى " أن يكون له " . وأعلى ما يعرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل " وأعلى ما يعرف فيه أن ينفعل يسمى " أن ينفعل " (الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشروق ، بيروت (د . ت) ، ص 72 .

(4) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص 66.

ببعض . أما العلم الطبيعي فإنه ينظر فى سائر المقولات التى توجب ماهية أنواع المشار إليه . بينما يقتصر علم التعليم على ماذا هو كل واحد من هذه الأنواع . وينظر علم ما بعد الطبيعة فى ما تحتوى عليه المقولات من جهة أسباب الأمور حتى فيما تحتوى عليه التعاليم منها والعلم المدنى وما يشتمل عليه من الصنائع العملية . وعند ذلك تنتهى العلوم النظرية.

والمقولات موضوعة أيضاً لصناعة الجدل والسوفسطائية ، ولصناعة الخطابة ، ولصناعة الشعر ، ثم للصنائع العملية . فالمشار إليه الذى إليه تقاس المقولات كلها هو الموضوع للصنائع العملية . فبعضها يعطيها كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أينما ما ، وبعضها وضعاً ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون فى وقت ما يتغشى سطحه ، وبعضها أن يفعل ، وبعضها أن ينفع ، وبعضها يعطيه اثنين من هذه ، وبعضها ثلاثة من هذه ، وبعضها أكثر من ذلك . فإنك إذا تأملت موضوع صناعة من الصنائع العملية وجدته شيئاً ما مشار إليه ، وإليه تقاس المقولات . والصناعة فى نفس إنسان إنما تلتئم من أنواع موضوعات ، ومن أنواع الأشياء التى تعطى ذلك الموضوع وتفعّل فيه ، فإذا فعلت ، فعلت فى مشار إليه من النوع المعقول ، وذلك خاص بصناعة الخطابة وصناعة الشعر ، وفيما يختصان به ، دون السوفسطائية والجدل والفلسفة . فإن كل واحدة منها إنما تتكلم وتخطب حين ما تتكلم وتخطب فى المشار إليه : من التى إليها تقاس المقولات وتعرف بأشياء مما فى المقولات . أما الخطابة ، فإنما تلتئم من نوع ما فيه تقنع ، ومن نوع ما إياه يخيل⁽¹⁾.

(1) الفارابى، كتاب الحروف، ص 70.

ولكن إذا كانت العلوم كلها تحتاج الى المقولات السابقة ، فهل تقوم هذه العلوم جميعا فى مرتبة واحدة ، أم أن هناك تمايزاً لبعضها الآخر ؟ يجيب الفارابى عن هذا السؤال تحت عنوان : تمايز العوم :
 يذهب الفارابى الى أن العلوم جميعاً ليست فى مرتبة واحدة ، فالبعض يتميز عن الآخر من ناحية الأهمية ، وأن أكمل وأشرف العلوم على إطلاقها هو العلم الإلهى ، وتأتى هذه الخصوصية للعلم الإلهى من أنه يبحث فى " الواحد " الذى أفاد كل واحد سواه الوجود ، وجميع العلوم إنما وضعت للبحث فيما أوجده الواحد أو " الأول " . لذلك فهى تتدرج كلها تحت العلم الإلهى الذى يقسمه الفارابى الى ثلاثة أجزاء هى⁽¹⁾ :
 أحدهما يفحص عن الموجودات والأشياء التى تفرض لها بما هى موجودات .

الثانى يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد بها كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل : المنطق والهندسة وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم ، فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعى ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ، فيفحص عنها أولاً من ناحية وجودها ، فهل هى موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هى كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هى متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص عن مراتبها فى الكمال ، هل هى واحدة ، أم متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها الى الأكمل

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 170 - 173 بتصرف.

فالأكمل ، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شئ هو أصلاً فى مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير له ولا ضد ، والى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، والى متقدم لا يمكن أن يكون شئ أقدم منه ، والى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شئ أصلاً ، وأن ذلك الواحد هو أول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه فى الوجود ، وأنه الموجود الأول الذى أفاد كل واحد سواء الوجود ، وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواء الحقيقة ، وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه . باسم الوجود ومعناه ، وهو الله عز وجل تقدست أسماؤه . ثم يعنى بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله الى أن يستوفىها كلها .

ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأى شكل يستأهل (يكون مؤهلاً) كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو فيها . ويبين كيفية انتظام وارتباط بعضها ببعض ، وبأى شئ يكون ارتباطها وانتظامها ، ثم يعنى فى إحصاء باقى أفعاله عز وجل فى الموجودات الى أن يستوفىها كلها ويبين أنه لا جور فى شئ منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ، ولا سوء تأليف ، وبالجمله لا نقص فى شئ منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً .

والفارابى لا يحفل كثيرا بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق ، وفيما بعد الطبيعة ، وفى أصول علم الطبيعة ، والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله . والفلسفة عنده هى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون⁽¹⁾.

ويشكل بحث الفارابى فى هذه العلوم مجمل فلسفته ، وخاصة بحثه فيما بعد الطبيعة ، والعلم الطبيعى . ونحن هنا لا نتحدث عن فلسفة الفارابى فى مجملها ، بل نتساءل عن وضع المنطق وأهميته فى هذه الفلسفة .

سادساً : الغرض من المنطق ، وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى

يذهب الفارابى الى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات .. التى هى أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها: مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد، وأشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال. ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها الى قوانين المنطق، وفى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا⁽²⁾.

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ، م . س . ص 202.

(2) الفارابى ، المنطق ، ضمن إحصاء العلوم ، ص 67 - 69 بتصرف.

واضح أن الفارابي يبين أهمية المنطق ببيان الغرض من وضعه ،
ويمكن أن نصوغ تلك الأهمية في نقاط محددة فيما يلي :

1. المنطق آلة أو صناعة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل .
2. تحفظ قوانين المنطق الإنسان من الغلط في المعقولات الفطرية
أو القوانين الأولية مثل : الكل أكبر من الجزء ، والثلاث عدد مفرد.
3. يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق التماسا للحق في مطلوباته كلها.
4. يلجأ الإنسان الى قوانين المنطق في كل ما يريد تصحيحه عند نفسه ،
وعند غيره ، ويلجأ اليها غيره فيما يريد تصحيحه عنده.

وعلى النقيض من منفعة العلم بالمنطق يبين الفارابي مضرّة الجهل
به ، فإذا جهلنا المنطق كان حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى
الضد. وأعظم من جميع ذلك وأشنعه هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر في
الآراء المتضادة ، أو نحكم بين المتنازعين فيها ، وفي الأقاويل والحجج
التي يأتي بها كل واحد ليصحح رأيه ويذيف رأي خصمه . فإننا إن جهلنا
المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ،
ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على
غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أي جهة غلط أو غلط ، وكيف
صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحير
في الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن
جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق ،
وإما أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح ما
نصحح وتزييف ما نزييف من حيث لا ندري من أي وجه هو كذلك⁽¹⁾.

(1) الفارابي ، المنطق ، ص 71.

ويؤكد الفارابي على أهمية المنطق حتى إذا ظن البعض أن هناك بدائل يمكن أن تغني عنه مثل بعض الفنون والعلوم ، ومنها الخبرة بفن الحوار والجدل ، أو علم الهندسة والعدد . ويرى الفارابي أن من يزعم ذلك يكون تماماً كالذي يزعم الاستغناء عن " النحو " بحفظ الأشعار والخطب والاستنكار من روايتها . فأما " من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية ، أو الدربة بالتعاليم ، مثل الهندسة والعدد ، تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه ، وتسدد الإنسان الى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلاً ، فهو مثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستنكار من روايتها يغني عن أن لا يلحق الإنسان في قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها " (1).

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني الى المجهول هي ، عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقى) وكذلك الأقسية (أنا لوطيقا الأولى) إلا توطئه للبرهان . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن يكون هذا العلم.

وكان بالفارابي هنا يتساءل : كيف يحل الخاص " النحو " محل العام " المنطق " ؟ فمع أنهما يشتركان في أن كلا منهما يعطى قوانين الألفاظ ، إلا أن " علم النحو إنما يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها ، مثل أن الألفاظ منها مفردة ، ومنها مركبة ، والمفردة أسم وكلمة واداة ، وأن منها ما هي

(1) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص 73 .

موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك" (1). فالمنطق عند الفارابى قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم . والنحو يختص بلغة شعب واحد لأن أحواله " تخص لسانا دون لسان ، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب ، والمضاف لا يدخل فيه ألف لام التعريف ، فإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب .. وكقول النحويين من العرب : إن أقسام الكلام فى العربية أسم وفعل وحرف . وكقول نحوى اليونانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة . وهذه القسمة لا توجد فى العربية فقط ، أو فى اليونانية فقط ، بل فى جميع الألسنة ، وقد أخذها نحويو العرب على أنها فى العربية ، ونحويو اليونان على أنها فى اليونانية ، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو فى الألفاظ ، وبين نظر أهل المنطق فيها ، وهو أن النحو يعطى قوانين تخص الفاظ أمة ما ، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ... والمنطق يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هى مشتركة ، ولا ينظر فى شئ مما يخص الفاظ أمة ما ، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك من أهل العلم بذلك اللسان" (2).

وبذلك يتضح الغرض من المنطق فى البناء المعرفى عند الفارابى، فالمنطق يعطى القوانين التى تقوم العقل وترشده نحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه . وإذا كان العقل هو الذى يستتبط ، أو يضع العلوم ، إذن فإن هذه العلوم لا تستغنى بالتبعية عن المنطق كمقوم لها . لكن هل كان مقصود الفارابى من المنطق أن يكون منطقاً مجرداً ؟ أم أراد له أن يكون منطقاً للعلم ؟ تلك مسألة مهمة تحتاج الى بحث مستقل.

(1) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص 76.

(2) الفارابى، المصدر نفسه، ص 76 - 77.

سابعاً : أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة :

لقد كان لإيثار الفارابى للوحدة والعزلة حبا فى الدرس وتحصيل العلم ، أثره فى قلة عدد تلاميذه . فلم تذكر معظم كتب التراجم تلاميذ مشهورين للفارابى سوى يحيى بن عدى الذى ترجم كثيرا من كتب أرسطو . وتلميذ على يحيى تلميذ أشهر منه ، وهو أبو سليمان السجستانى المنطقى .

المهم أن تأثير مدرسة الفارابى الفلسفية قد امتد الى السجستانى عبر يحيى بن عدى ، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفه " المعلم الثانى " .

فكما أن مدرسة الكندى رغبت عن الفلسفة الى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى ، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه الى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى ، والتدقيق فى التمييز بينهما . وكانت تبحث الى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ، ومن فروع العلوم من غير نظام يؤلف بينهما . ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشئ من الواقع الحقيقى . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ، غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلي ، وفى الخروج بها الى العالم العقلى الأسمى . وكانت جماعة السجستانى يتلاعب بالألفاظ والمعانى ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين⁽¹⁾.

(1) دى بور ، مرجع سابق ، ص 227.

إلا أن هذا الخط الفكرى فى تناول فلسفة الفارابى لم يستمر طويلا. فمنذ نهاية القرن الرابع الهجرى يبدأ التأثير الحقيقى بفلسفة الفارابى ، حيث نراها تسرى بين جنابات الموقف الفلسفى الإسلامى العام عند ثانى أكبر ممثليه ، ابن سينا ، وابن رشد .

ومن ذلك مثلا نجد أن نظرية العقول العشرة التى نادى بها الفارابى ، يضمنها ابن سينا (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) مذهب ، وتصبح تلك النظرية أساسا للتخطيط العام للموقف الإسلامى الفلسفى فى جملته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية ، وتارة يجعلها تسعة ، وتارة أخرى يجعلها سبعة⁽¹⁾. وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهاني ، ووضعوها وضعا بدون أى تحقيق ، أو بحث ، فكأنها الوحى المنزل . وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها ، فيقولوا مثلا بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلاهما⁽²⁾.

وجملة القول⁽³⁾: إنه من الصعب أن نقلل مهما قلنا من خطورة الفارابى ، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد (520 - 595 هـ / 1119 - 1126 م) يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلا. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى ،

(1) يتضح تأثر ابن سينا بالفارابى هنا أيضا ، فالفارابى تكلم عن عقول عشرة فى " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، إلا أنه أشار الى عدد أقل منها فى رسائل أخرى.

(2) راجع أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفة فى الإسلام ، م . س ، ص 372 .

(3) ديلاسى أوليرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، ص 166 .

ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلى ، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً ، وأن يصلا بمذهبهما الى نتائجهما المنطقية ... ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والدين الإسلامى أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولابد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

الباب الرابع

جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك

الفصل التاسع

جماعات ومدارس العلوم الرياضية الخوامر نر مى أنموذجا

مدخل:

يُعد الخوارزمي أول من كتب في علم الجبر و المقابلة بحسب ابن خلدون⁽¹⁾ الذي يصنفه ضمن فروع الحساب. ومع أن الخوارزمي قد اشتهر بأعماله الرياضية أكثر من الفلكية، إلا أننا نجد بعض كتب التراجم تذكر شهرته الفلكية فقط. فابن النديم⁽²⁾ يروي أنه كان منقطعاً إلى خزانة الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علوم الهيئة. وكان الناس قبل الرصد وبعده يعولون على زيجه الأول والثاني، ويعرفان بالسندهند. وله من الكتب: كتاب الزيج نسختين أولى وثانية، كتاب الرخامة، كتاب العمل بالإسطرلاب، كتاب عمل الإسطرلاب، كتاب التاريخ.

أما القفطي⁽³⁾ فنراه - كعائته - ينقل من الفهرست نقلاً حرفياً؛ ولم يزد على كلام ابن النديم سوى، كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي، والذي لم يذكره ابن النديم، فضلاً عن عدم ذكره لكتبه في الحساب.

أما المسعودي⁽⁴⁾ فيصنف الخوارزمي ضمن المؤرخين الذين ألفوا كتباً في التاريخ والأخبار ممن سلف وخلف.

واللافت للنظر في كلام ابن النديم، والقفطي، والمسعودي، أنه لم يشتمل على أية كتب في الجبر والحساب، مع أن شهرته الرياضية فاقت شهرته الفلكية التي تحدث عنها صاحب الفهرست، وصاحب الأخبار، وشهرته التاريخية التي قال بها صاحب المروج. ومثل هذا الأمر يجعلنا نتوخى التدقيق والتمحيص في تعاملنا مع كتب التراجم التراثية.

(1) المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت)، فصل العلوم العددية ص 383 - 384

(2) الفهرست، طبعة القاهرة، ص 383.

(3) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة، 1326هـ، ص 187-188.

(4) مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، ط الأولى، بيروت 1965، ج1، ص 21.

وإذا انتقلنا إلى المؤرخين المحدثين، وجدنا كارل بروكلمان يذكر أن أقدم مؤلف له بأيدينا كتاب في علم الرياضة هو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي الذي عمل في "بيت الحكمة" في عهد الخليفة المأمون، وتوفي بعد سنة 232هـ حسبما ذكر نيلينو. وقد ألف للمأمون موجزاً في علم الفلك الهندي يعرف بالسند هند، وتصحيحاً للوحات بطليموس، ولكن لم يكتسب شهرة كبيرة إلا بكتابه في "الجبر" الذي ابتكر تسميته بذلك، وكتابه في الحساب، وقد ترجما إلى اللاتينية في زمن مبكر، وظلا في أوروبا أساساً لعلم الحساب حتى عصر النهضة⁽¹⁾.

وقد روى أن الخوارزمي قد أحاط في شبابه بعلم الأغريق، وتلمذ على ديوفانتوس، وذلك من خلال دراسته لكتبه طبعاً، إذ أن Diophantus يعد أحد كبار علماء الحساب والجبر اليونان. وقد عاش وألف في الإسكندرية حوالي القرن الثالث ق.م.

وتذكر بعض المراجع العربية التي وضعت خصيصاً للبحث في الخوارزمي أنه التقى في خوارزم بأبي الريحان البيروني⁽²⁾. وفي موضع آخر يذكر أنه كان معاصراً للبيروني⁽³⁾. وهذا خطأ تاريخي فادح! لأن الخوارزمي قد عاش في الفترة ما بين 183 - 232هـ، والبيروني كان حياً فيما بين 362 - 443هـ. وبذلك يكون الخوارزمي قد توفي قبل أن يولد البيروني بحوالي مائة وثلاثين عاماً.

(1) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي الترجمة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990، 558/2-559.

(2) البرقوقى، والتوانسى، الخوارزمي العالم الرياضى الفلكى، ص92.

(3) نفس المرجع، ص97.

المهم أن الخوارزمي بعد أن حصلَ قدراً كبيراً من علوم الرياضيات والفلك في "خوارزم"، فكر في الانتقال إلى بغداد عاصمة الدولة والخلافة، وفيها يقيم الخليفة، وهي مطمع أنظار العلماء النابهين، وليس بعيداً أن يكون المأمون، وهو الشغوف بحب العلماء قد عرف الكثير عن عبقرية الخوارزمي، فبعث إليه يستقدمه إلى بغداد، ولم يجد الخوارزمي صعوبة في الاتصال بهذا الخليفة المحب للعلم، فولاه منصباً كبيراً في بيت الحكمة، ثم أوفده في بعض البعثات العلمية إلى البلاد المجاورة ومنها بلاد الأفغان، وكان الهدف من هذه البعثات هو القيام بالتحقيقات العلمية والبحث والدرس، والاتصال بعلماء تلك البلاد وزيارة مكنتاتها والحصول على أنفس الكتب والمخطوطات. ولعل ذلك الاهتمام العلمي هو ما قد ميز العصر الذهبي للإسلام حيث اختص بكثير من الخلفاء والأمراء الذين شجعوا الحركة العلمية وهياؤوا الجو المناسب لازدهار العلم وإبداع العلماء فأنشأوا المدارس والمكتبات ودور العلم، وجدوا واجتهدوا في البحث عن الكتب القديمة القيمة والمخطوطات، فحصلوا عليها وتنافسوا في تقدير العلم واجتذاب العلماء. وكان العلماء على مستوى الأمة الإسلامية يتمتعون بالحصانة والحرية ولا يتأثرون بالخلافات السياسية أو الطائفية، ويعتبر الشعور بالإيمان والاستقرار الذي أحسه العالم في مزاولة عمله من أهم مظاهر الحركة العلمية في عصر الإسلام الذهبي. وقد أدت تلك العوامل مجتمعة إلى وجود البيئة العلمية الصالحة لنشأة العلم وتطوره⁽¹⁾.

(1) أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، دار المعارف ، القاهرة 1993 ، ط الأولى ، ص 34 .

وقد ذكرت معظم كتب التراجم، وكذلك كل الذين كتبوا عن الخوارزمي من شرقيين وغربيين أنه كان منقطعاً إلى بيت الحكمة المأموني منذ قدومه بغداد، ممارساً للنشاط العلمي بكل مظاهره، حتى ولاء المأمون رئاسة البيت.

والسؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا، هو: هل كان للخوارزمي صلات علمية مع مشاهير العلماء الذين عملوا في بيت حكمة آنذاك؟ الواقع أن أغلب المراجع لم تشر إلى صلات علمية قامت بين الخوارزمي وغيره من العلماء في بيت الحكمة. وربما يكون الخوارزمي قد اتصل بجماعات الترجمة، ولكن في حدود معينة، إذ أن عمله في حقل الترجمة قليل، ويكاد لا يذكر. فضلاً عن أن اهتماماته كانت منصبية على مجالات لم يكن المترجمون قد قطعوا فيها شوطاً كبيراً بعد.

ومن المرجح أن الخوارزمي قد التقى بحنين بن اسحاق وجماعته في بيت الحكمة، إذ أنهما قد تعاصرنا لفترة زمنية ليست بالقصيرة. فالخوارزمي قد توفي سنة 232هـ. وكان حنين (194 - 264هـ / 819 - 877م) يبلغ من العمر ثمانية وثلاثين عاماً. فلا بد وأنهما قد التقيا. ولكننا نستبعد قيام صلات علمية بينهما، وذلك لاختلاف مجال اهتمام كلا منهما، فالخوارزمي كان مهتماً بالبحث في مسائل الرياضيات والفلك. وحنين كان يترجم ويُصْلِح الفلسفة والمنطق. أما ترجمة كتب الرياضيات والفلك، فقد تصدى لها ثابت بن قرة (221 - 288هـ / 835 - 900). لكن بعد وفاة الخوارزمي، إذ أن ثابتاً قد التقى بالخوارزمي في بيت الحكمة، وكان يبلغ من العمر أحد عشر عاماً سنة وفاة الخوارزمي.

ولكن تعاصر الخوارزمي وحنين بن اسحاق في بيت الحكمة يدلنا بوجه من الوجوه على أن مبدأ التنافس العلمي كان يحكم العلاقة بينهما، فكل منهما - ومعه جماعته العلمية - كان حريصاً على أن يقدم عملاً علمياً جاداً يستحق أن يرقى إلى مستوى رعاية الخليفة لصاحبه. وقد فعل الاثنان.

والآن ينبغي علينا أن نقف بصورة موجزة على التطور العلمى والتاريخى للرياضيات، وذلك لنقف على أبعاد الإنجاز الذى تم على يد الخوارزمى باعتباره أحد أهم علماء الرياضيات فى القرن الثالث الهجرى. وذلك يقودنا بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعاد إنجازات علماء المسلمين خلال عصر الخوارزمى، وأيضاً مدى تأثير هؤلاء العلماء بالخوارزمى لنخلص فى النهاية إلى أن إنجازات علماء المسلمين فى الرياضيات إبان عصر الخوارزمى، إنما تعبر عن الصورة الجماعية للعمل العلمى خلال العصر كله.

التطور العلمى والتاريخى للرياضيات قبل الخوارزمى

بدأت رياضيات ما قبل التاريخ بدايات بديهية من خلال وجود جماعات عددية سواء فى الإنسان (عدد الأصابع، عدد الأرجل وهكذا..)، أو الحيوان، أو الأشياء. وبنمو الإنسان وتزايد عدده وموارده ومشكلاته كان عليه أن يعدد حاجاته أو أقاربه أو قبيلته وما إلى ذلك. ثم ظهرت عمليات الجمع والطرح والقسمة والضرب والمقاييس والأوزان بصورة طبيعية نتيجة لاضطرار الإنسان إلى عمليات كثيرة ظهرت له مثل البيع والشراء والمقايضة. وقد عرفت مصر الرياضيات والحساب القديم أكثر من سواها، وذلك لارتباط هذه العمليات بالبناء الهندسى للمعابد والأهرام والمقابر الفرعونية الكبرى. وقد عرفت الجداول الرياضية فى العهدين البابلى والسومرى مثل جداول الضرب والتربيع والتكعيب. وتوصل السومريون إلى نظام عددى مرتبط بتقسيمات الأوزان. أما بلاد اليونان فقد عرفت بدورها العلوم الرياضية وطورتها بعد أن اقتبست عن المصريين والسومريين والبابليين.

ولما نقل العرب والمسلمين تراث الأمم الأخرى وخاصة اليونان، لم تستطع الرياضيات اليونانية أن تروى ظمأهم، فالعقلية اليونانية إنما قامت على فلسفة نظرية ورياضية واستدلالية. فقد شغف اليونان بالرياضيات النظرية المجردة، واهتموا كثيراً بالخيال الرياضى إشباعاً لنهمهم العقلى. وهذا ما دعاهم إلى وضع كتب فى الهندسة لا نظير لها عند الأمم الأخرى، مثل مؤلفات أقليدس، وأبولونيوس العظيمة. أما العرب فقد اجتذبتهم الناحية العملية من الرياضيات فضلاً عن تعلقهم بالجانب النظرى فيها. فهم لم يكتفوا باستيعاب الهندسة الإغريقية، ولكنهم قد اهتموا أيضاً بتطبيقها عملياً. وقد نجحوا فى ذلك أياً نجاح. وهنا تكمن عبقرية العرب وأثرها العظيم فى تقدم العلم عامة، والرياضيات خاصة، والجبر بصورة أخص⁽¹⁾ كما سيأتى.

إن الأعداد التى استخدمها اليونان والرومان وغيرهما هى الأعداد اليونانية وصورتها : IV,V,VI,I,II,III. وهذه الرموز يمكن استخدامها فى عملية الجمع، بينما يكون من الصعب جداً، بل من المستحيل استخدامها فى عمليات الضرب والقسمة، أو حتى جمع أعداد بالألوف أو الملايين. وعندما تسربت علوم الهند إلى العرب فى قمة معرفتهم بهذه العلوم خلال فترة نقل كتاب السندهند إلى اللغة العربية فى عهد الخليفة المنصور، تعرف العرب على أنظمة الهنود فى مجال الرياضيات، واطلعوا على الأعداد الهندية، ثم هذبوها وكونوا منها سلسلتين: الأولى عُرفت بالأرقام الهندية وصورتها: ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ وتُستعمل هذه السلسلة فى الهند، وفى البلاد العربية

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب، ط بيروت 1970، ص 121-122.

المشرقية. أما السلسلة الثانية، فهي سلسلة الأرقام الغبارية⁽¹⁾ المرتبة على أساس الزوايا، فرقم 1 له زاوية واحدة، ورقم 2 له زاويتان، ورقم 3 له ثلاث زوايا، ورقم 4 له أربع زوايا.. وهكذا إلى رقم 9. فكان صورة هذه السلسلة هكذا :

فهذبها العرب وطوروا رسمها حتى اتخذت شكلها الحالي: 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، وعُرفت باسم الأرقام العربية والتي ساد استعمالها في بلاد المغرب العربي.

ومن الواضح أن سلسلة الأعداد الهندية والأعداد الغبارية في نظام الحساب الهندي الذي عرفه العرب تقف عند الرقم 9. وقد تفتقت العقليّة العربية الابتكارية عن إضافة الصفر في العمليات الحسابية في السلسلتين، فرمزوا للصفر في سلسلة الأرقام الهندية التي سادت المشرق العربي بشكل النقطة (.) ورمزوا له في سلسلة الأرقام الغبارية التي سادت المغرب العربي بشكل الدائرة الفارغة (0). وإبان اتصال أوربا بالعلوم العربية ابتداء من الأندلس، وجد الأوروبيون أن سلسلة الأرقام الغبارية (العربية) المستعملة في المغرب العربي أنسب لهم في الاستعمال من الأرقام الرومانية.

ويُعزى إلى المسلمين الفضل في اختراع علم الجبر والذي ارتبط باسم العالم الشهير الخوارزمي موضوع بحث هذه الجزئية. إذن لم يكن علم الجبر معروفاً بالصورة التي نعرفها الآن عند الأمم السابقة. وبذلك يبطل الزعم بأن اليونانيين قد قدموا تحليلاً دقيقاً لعلم الجبر استناداً إلى كتاب " صناعة الجبر " لذيوفنطس (ديافانتوس) الذي يقول عنه القفطي⁽²⁾ : "اليوناني الإسكندراني فاضل كامل مشهور في وقته، وتصنيفه،

(1) سميت بالغبارية، لأن الهنود كانوا يبسطون الغبار (التراب) على لوح من الخشب، ثم يرسمون عليه هذه الأعداد

(2) الأخبار ، ص 126 .

وهو صناعة الجبر كتاب مشهور مذكور خرج إلى العربية، وعليه عمل أهل هذه الصناعة. وإذا تبحره الناظر رأى بحراً في هذا النوع". ويحتوى هذا الكتاب على ثلاث عشرة مقالة، ولم يصل إلينا منه إلا المقالات الست الأولى، وما جاء فى هذه المقالات، وما كتب لها من شروح وتعليقات فيما بعد لا يضع أمامنا بصورة كاملة مخططاً كاملاً لعلم الجبر، ولكنه على نـ حال يقدم إلينا فكرة عن بعض المسائل الرياضية المتصلة بعلم الجبر⁽¹⁾ والتي يرجح أن يكون الخوارزمى قد استفاد منها فى وضع علم الجبر فى صورته التى ظهر بها على يديه.

ويعتبر الخوارزمى كذلك أول من طور فن الحساب، وجعل منه فناً صالحاً للاستعمال اليومي، ومفيداً لبقية العلوم، بعد أن وسع فيه ونظمه تنظيمًا دقيقاً. ويعد الخوارزمى بحق مثلاً رائداً فى الرياضيات وفى الجبر بصفة خاصة، فهو أول من أطلق مصطلح الجبر الذى أخذ عنه الأوربيون الكلمة الإنجليزية Algebra. ولقد ظل الخوارزمى موضع اهتمام الأوربيين، بل واعتمدوا عليه فى كثير من أبحاثهم ونظرياتهم ؛ بحيث يمكن القول بأن الخوارزمى وضع علم الجبر وعلم الحساب للناس أجمعين على ما سنرى فى الفقرات التالية.

أهم إنجازات الخوارزمى

يُعرف علم الجبر بأنه : إضافة شئ إلى كمية معلومة أو ضربه بها حتى يصير أحدهما مساوياً للآخر. ومن هذا التعريف يتضح أن القصد منه هو العمليتان الجبريتان التاليتان :

$$م + س = ب$$

$$م س = ب$$

(1) الخوارزمى العالم الرياضى ، م . س ، ص 108.

وانتشر تطبيق هاتين العمليتين فصارتا تعنيان موضوع الجبر كله⁽¹⁾. وهو ذلك الفرع من التحليل الرياضى الذى يناقش الكميات باستخدام حروف ورموز عامة. ويعرف الجبر بالقاموس الرياضى بأنه تعميم لعلم الحساب، أى أن الحقائق الحسابية مثل $3 \times 3 = 3 + 3 + 3$ ، $4 \times 5 = 4 + 4 + 4 + 4 + 4$ الخ، وكلها حالات خاصة من الحالات العامة الجبرية مثل $s + s + s + s + s = 4s$ حيث s هى أى عدد.

ويبتدئ الخوارزمى كتابه الجبر والمقابلة ببيان الغاية والهدف من علم الجبر، ومدى نفعه للناس فيما يحتاجون إليه من الحساب، فيقول : "إني لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدت جميع ذلك عدداً، ووجدت جميع الأعداد إنما تتركب من الواحد، والواحد داخل فى جميع الأعداد. ووجدت جميع ما يلفظ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد ثم تثنى العشرة وتثلث كما فعل الواحد فيكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة. ثم تثنى المائة وتثلث كما فعل بالواحد وبالعشرة إلى الألف، ثم كذلك تردد الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك من العدد⁽²⁾.

ويقرر الخوارزمى فى كتابه قاعدة هامة من قواعد البحث العلمى، وهى قاعدة اتصال العلماء على مر العصور " فلم يزل العلماء فى الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة " ⁽³⁾.

(1) كارادى فو، الفلك والرياضيات ، بحث ضمن تراث الإسلام ، تأليف جمهرة من المستشرقين، بإشراف سبير توماس أرنولد ، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله ، ط الثانية بيروت 1972، ص 571-572.

(2) الخوارزمى، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق على مصطفى مشرفه، ومحمد مرسى أحمد، ملحق بكتاب د.ماهر عبد القادر محمد ، التراث والحضارة الإسلامية، م.س، ص 228 .

(3) الخوارزمى ، كتاب الجبر والمقابلة ص 227.

ويصنف الخوارزمي العلماء والباحثين - كل في تخصصه - إلى ثلاثة أصناف لا يخرج أي بحث علمي عن أحدهم، وهم " إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده. وإما رجل شرح مما أبقي الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه. وإما رجل وجد في بعض الكتب خلافاً فلم شعبه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه (1).

وبهذا يكون الخوارزمي - من خلال مقدمته الموجزة لكتاب الجبر والمقابلة - قد وضع فلسفة التأليف العلمي في عصره بكل جلاء ووضوح، وبين ملامح الشخصية العلمية في عصر النهضة الإسلامية متمثلة في التحلي بأنبل الصفات وضرب المثل الأعلى في حب العلم والمثابرة على البحث العلمي والترفع عن بعض الصغائر، والاجتهاد في كشف أسرار العلم والتمسك بالأمانة العلمية عند النقد أو النقل.

وهذه القواعد التي وضعها الخوارزمي إنما تنفي ما يتسرب إلى بعض الأذهان من أن العرب كانوا يكشفون من أسرار العلم بقدر ما تدعو إليه حاجتهم في حياتهم المعيشية. والحقيقة أن العرب كانوا يشتغلون إلى جانب ذلك بالبحث العميق وتحقيق قضايا العلم، بدافع الحب الحقيقي للعلم ذاته، ويكفي دليلاً على ذلك أنهم ترجموا كتباً للفلسفة اليونانية وغيرها من مراجع العلم الأجنبي، وراجعوا هذه الترجمات عدة مرات بقصد التثبت من أنها صورة دقيقة لما في مراجعها الأصلية، ثم قيامهم بتصحيح كثير من الآراء اليونانية وغيرها، ثم ابتكارهم كثيراً من الآراء والنظريات العلمية الجديدة التي لم تكن معروفة من قبل. فلقد جمع العرب إذن بين البحث العلمي لترفيه حياتهم والارتفاع بمستواها، وبين كشف حقائق الوجود، ومعرفة

(1) الخوارزمي ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .

أسرار الطبيعة⁽¹⁾. ويعتبر الخوارزمي بمؤلفاته - خاصة كتاب الجبر والمقابلة - من أوضح الأمثلة على ذلك.

لكن ما الدافع وراء ابتكار الخوارزمي لعلم الجبر؟ الواقع أن الذي دفع الخوارزمي إلى ذلك هو علم الميراث المعروف بعلم الفرائض، فأراد أن يبتدع طرقاً جبرية تسهل هذا العلم الشائك. وبذلك يكون الخوارزمي قد انطلق من شريعته الإسلامية واتخذها حافزاً له - وهي هكذا دائماً- في تأليف "الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة". ولقد أوضح الخوارزمي في كتابه هذا أكثر المسائل المتعلقة بالجبر الحديث من معادلات وجذور وكسور.. الخ، بل وشرح ما يسمى بلغة الرياضيات الحديثة الجذر الذي يحتوى على كمية تخيلية (مستحيلة) مثل $\sqrt{10}$ ، ويمكن الإشارة إلى ذلك فيما يلي :

قسّم الخوارزمي الأعداد التي يحتاج إليها في حساب الجبر والمقابلة إلى ثلاثة ضروب : وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب إلى جذور ولا إلى مال⁽²⁾.

والجذر يعنى "س"، والمال يعنى "س2"، والمفرد يعنى الحد الخالى من س. يقول الخوارزمي: "واعلم أنك إذا نصفت الأجذار في هذا الباب وضربتها في مثلها فكان مبلغ ذلك أقل من الدراهم التي مع المال، فالمسألة مستحيلة⁽³⁾. فهذا النص يشير إلى أن الخوارزمي قد تنبه إلى الحالة التي يكون فيها الجذر كمية تخيلية بلغة الرياضيات الحديثة، فأشار إلى الحالة التي يستحيل فيها إيجاد قيمة حقيقية للمجهول، فقال : في هذه الحالة تكون المسألة مستحيلة، أو تخيلية.

(1) البرقوقى ، والتوانسى ، الخوارزمي .. ص 104.

(2) الخوارزمي ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 228-229 .

(3) الخوارزمي ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 233 .

فمن الأبواب التي يحتويها كتاب الجبر والمقابلة، باب الضرب والذي يبين فيه كيفية ضرب الأعداد والأشياء والجذور بعضها في بعض. يقول الخوارزمي: "اعلم انه لا بد لكل عدد يضرب في عدد من أن يضاعف أحد العددين بقدر ما في الآخر من الأحاد..."⁽¹⁾. وفيه باب الجمع والنقصان والقسمة، يعرض للعمليات الخاصة وقسمة المقادير الجبرية وطرحها وقسمتها. "اعلم أن جذر مائتين إلا عشرة مجموع إلى عشرين إلا جذر مائتين فانه عشرة سوياً. وجذر مائتين إلا عشرة منقوص من عشرين إلا جذر مائتين فهو ثلاثون إلا جذري مائتين.. وإن أردت أن تقسم جذر تسعة على جذر أربعة، فانك تقسم تسعة على أربعة فيكون اثنين وربعاً، فجزرها هو ما يصيب الواحد، وهو واحد ونصف"⁽²⁾.

ثم باب المسائل (المعادلات) الست، ثم باب المسائل المختلفة، وهي تدور حول تكوين معادلات من الدرجة الثانية وكيفية حلها. وهذه المسائل قريبة الشبه جداً بما في كتب الجبر الحديثة. أما المعادلات التي قسمها الخوارزمي إلى ستة ضروب أو أقسام، فيمكن الإشارة إليها فيما يلي⁽³⁾:

1- الأموال التي تعدل الجذور، ومثالها القول: مال يعدل خمسة أجزاره فجزر المال خمسة، والمال خمسة وعشرون، وهو مثل خمسة أجزاره.

2- الأموال التي تعدل العدد، ومثالها القول: مال يعدل تسعة فهو المال وجذره ثلاثة. وكالقول: خمسة أموال تعدل ثمانين فالمال الواحد خمس الثمانين وهو ستة عشر.

(1) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة، ملحق بكتاب الموجز في تاريخ العلوم عند العرب للدكتور مرحبا، ص 270.

(2) الخوارزمي، المصدر نفسه، ص ص 270-272.

(3) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة ص ص 229-233.

3- الجذور التى تعدل عدداً، ومثالها القول : جذر يعدل ثلاثة من العدد، فالجذر ثلاثة والمال الذى يكون منه تسعة.

4- الأموال والجذور التى تعدل عدداً، ومثالها القول : مال وعشرة أجزار يعدل تسعة وثلاثين درهماً، ومعناه أى مال إذا زدت عليه مثل عشرة أجزار بلغ ذلك كله تسعة وثلاثين.

5- الأموال والعدد التى تعدل جذوراً، ومثالها القول : مال وأحد وعشرون من العدد يعدل عشرة أجزاره، ومعناه أى مال إذا زدت عليه واحداً وعشرين درهماً، كان ما اجتمع مثل عشرة أجزار ذلك العدد.

6- الجذور والعدد التى تعدل الأموال، ومثالها القول : ثلاثة أجزار وأربعة من العدد تعدل مالاً.

وهذه الضروب الستة من المعادلات يعبر عنها باللغة الجبرية الحديثة

كما يلى :

$$1- م س 2 = ب س$$

$$2- م س 2 = جـ$$

$$3- ب س = جـ$$

$$4- م س 2 + ب س = جـ$$

$$5- م س 2 + جـ = ب س$$

$$6- ب س + جـ = م س 2$$

ثم قدم الخوارزمى حلاً لكل ضرب من هذه الضروب الستة بذكر أمثلة توضيحية مفصلة خالية من استعمال الرموز، الأمر الذى تطلب منه جهداً كبيراً فى حل مثل هذه المسائل الجبرية. يقول الخوارزمى: "مالان وعشرة أجزار تعدل ثمانية وأربعين درهماً⁽¹⁾. وهو يقدم طريقة الحل

(1) الخوارزمى، كتاب الجبر والمقابلة، ص 231.

على هذا النحو : " ومعناه، أى مالين إذا جمعا وزيد عليهما مثل عشرة أجزار أحدهما، بلغ ذلك ثمانية وأربعين درهماً. فينبغى أن ترد المالين إلى مال واحد، وقد علمت أن مالا من مالين نصفهما، فاردد كل شئ فى المسألة إلى نصفه، فكأنه قال: مال وخمسة أجزار يعدل أربعة وعشرين درهماً. ومعناه، أى مال إذا زدت عليه خمسة أجزاره، بلغ ذلك أربعة وعشرين. فنصف الأجزار فتكون اثنين ونصفاً، فاضربهما فى مثلها فتكون ستة وربعاً، فزدها على الأربعة والعشرين، فتكون ثلاثين درهماً وربعاً، فخذ جذرها وهو خمسة ونصف فانقص منها نصف الأجزار، وهو اثنان ونصف، يبقى ثلاثة، وهو جذر المال، والمال تسعة ⁽¹⁾.

توضح هذه المسألة ما كان يعانيه الخوارزمى وغيره من علماء العرب والمسلمين فى حل المعادلات الجبرية. ويتضح هنا أيضاً أهمية التعبير بالرموز فى تبسيط العمليات الجبرية والرياضية وتسهيلها بصفة عامة. ويمكن تلمس ذلك من الإشارة إلى أن مثال الخوارزمى السابق يمكن حله بالرموز فيما يلى :

$$2س + 10س = 48$$

$$\text{أى أن } 2س + 5س = 48$$

$$\boxed{س = \sqrt{2(5) + 24 - 5} = 3}, \text{ وهذا هو جذر المال والذي هو } 2س = 9.$$

ثم يذكر الخوارزمى بعد ذلك باب المعاملات، فيقول : واعلم أن معاملات الناس كلها من البيع والشراء والصرف والاجارة وغير ذلك على وجهين بأربعة أعداد يلفظ بها المسائل، وهى : المسعر، والسعر، والثمن،

(1) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ط الثالثة ، القاهرة 1963 ، ص 65 .

والمؤمن. ويشرح معانى هذه الكلمات شرحاً وافياً، ثم يعرض بعد ذلك مسائل مما جرى فى حياة الناس من بيع و إيجارات، وما يتعاملون به من صرف، وكيل، ووزن. والغاية من ذلك واضحة، وهى تعليم الناس كيف يتصرفون تصرفاً عادلاً فى قضاء حاجاتهم التى تتعلق بهذه النواحي، وكيف يعاملون بعضهم بعضاً معاملة قائمة على التقدير السليم والوزن الدقيق.

وبالإضافة إلى ما سبق فقد أوجد الخوارزمى الأحجام لبعض الأجسام الهندسية البسيطة كالهـرم الثلاثى، والهـرم الرباعى والمخروط. وكان حل المعادلات التكعيبية بواسطة مقطوع المخروط من أعظم الأمور التى أتى بها. والخوارزمى أيضاً هو أول من وضع كتاباً فى الحساب، وهو الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة. وقد ترجمه إلى اللاتينية أولاردبات، وبقي زمناً طويلاً مرجع العلماء، وبقي عدة قرون معروفاً باسم " الغوريتمى " نسبة إلى الخوارزمى.

تلك كانت أهم إنجازات الخوارزمى الرياضية، وخاصة فى علم الجبر الذى يُعد هو مبتكره الأول. وللوقوف على أهمية هذه الإنجازات، علينا أن نتبع تأثيرها فى الرياضيين اللاحقين لصاحبها، وأثرها فى الآخر بصفة خاصة، وفى تاريخ علم الرياضيات بصفة عامة. ويمكن البحث فى هذا الموضوع تحت العنوان التالى :

أثر الخوارزمى فى اللاحقين

مع أن الظاهر على علماء الرياضيات فى عصر الخوارزمى أن كلاً منهم قد مارس العلم بصورة فردية، إلا أن المعرفة العلمية للعصر كله تعتبر محصلة نهائية للعمل الجماعى. وكان للخوارزمى فيها النصيب الأكبر. ولمعرفة أبعاد الإنجاز الذى تم فى ذلك العصر، علينا أن نتبع التطور العلمى للرياضيات، وخاصة علم الحساب والجبر. ومما لا شك فيه أن معرفتنا بهذه

الأبعاد سوف تؤدي بالضرورة إلى معرفة الإضافات التي أضافها كل عالم بعد الخوارزمي، ومدى إسهامها في المنظومة الجماعية لتطور الرياضيات في عصر الخوارزمي.

إن لكتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي شأنًا كبيراً، إذ أن كل ما ألفه العلماء فيما بعد كان مبنياً عليه، فقد بقي عدة قرون مصدراً اعتمد عليه العلماء في بحوثهم الرياضية.

ويُعد سنان بن الفتح الحرّاني الحاسب الذي ظهر في أوائل القرن الثالث الهجري أول من تأثر بالخوارزمي، حيث كان معاصراً له، درس كتابه الجبر والمقابلة ووعاه جيداً. وما أن اكتمل نضجه العلمي حتى شرح هذا الكتاب وسمى عمله العلمي هذا، "كتاب شرح الجبر والمقابلة للخوارزمي". وقد صار بذلك مقدماً في صناعة الحساب والأعداد. وقدم من الكتب غير الشرح السابق: كتاب التخت في الحساب الهندي، كتاب الجمع والتفريق، كتاب شرح الجمع والتفريق، كتاب الوصايا، كتاب حساب المكعبات .

ويصرح ابن الفتح بفضل الخوارزمي عليه في كتابه "الكعب والمال والأعداد المنتاسبة" حيث قال في بدايته : إن جل معرفة الحساب هو النسبة و التعديل. وقد وضع محمد بن موسى الخوارزمي كتاباً سماه "الجبر والمقابلة" وقد فسر ذلك، وسمح لنا بعد تفسيره بابا نتشعب على قياسه، يقال له : باب الكعب، ومال المال، والمداد، ولم نر أحداً من أهل العلم مما سبقنا وانتهى إلينا خبره، وضع في ذلك عملاً أكثر من التسمية، فأحببنا أن نضع في ذلك كتاباً نبين فيه مذهب قياسه (1).

وإذا كان ابن الفتح قد عاصر الخوارزمي واستفاد من أعماله وأعلن

(1) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، ص 179-180.

أنها قد فتحت له أبواباً جديدة في البحث الرياضى، فان ثابتاً بن قره (221-288 هـ / 835-900م) قد التقى بالخوارزمى، وقرأ وتعلم عليه فى داره ثم أوصله الخوارزمى بالخليفة المعتضد وأدخله فى جملة المنجمين. إذن كانت هناك صلات علمية بين ابن قره والخوارزمى، فالأول تعلم على الثانى، وذلك إنما يكشف لنا عن طبيعة النشاط العلمى الجماعى الذى مارسه الخوارزمى. وقد مرّ الحديث عن ثابت بن قره فى الفصل الخاص بحركة الترجمة، وبيناً مدى الدور الذى ساهم به فى نقل علوم الأمم الأخرى إلى العربية وخاصة فى مجالات الطب والفلسفة، والفلك، والرياضيات⁽¹⁾.

ويتضح أثر الأستاذ فى التلميذ من أن الأخير " قد وضع كتاباً فى الجبر بين فيه علاقة الجبر بالهندسة، وكيفية الجمع بينهما . ويتسع النشاط العلمى الجماعى بتعريب اسحاق بن حنين " كتاب المعطيات فى الهندسة لأقليدس " والذى أصلحه ثابت. وأصلح كتاب المجسطى لبطلميوس بالنقل القديم، ونقله إسحاق أيضاً.

إذن تأثر ثابت بالعصر الذى عاش فيه واتصل ببعض معاصريه من العلماء الرياضيين، ودرس ما عندهم. كما قرأ لمن لم يعاصره من العلماء السابقين، يشهد بذلك ما قدمه من اسهامات رياضية تعتبر تكملة لأعمال من سبقه من العلماء، وخاصة الخوارزمى. وقد مثلت إضافات ثابت تطوراً هاماً لعلم الجبر، إذ أنه " كان أول من أدرك انطباقه على الهندسة. وذلك إنما يعبر عن النشاط العلمى الجماعى داخل مجتمع العلماء ككل.

وفى نفس عصر الخوارزمى (القرن الثالث الهجرى) نبغ عالم رياضى آخر تتلمذ على كتب الخوارزمى، وكان يفتخر بذلك، وهو أبو كامل

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، 199 .

شجاع بن أسلم المصرى من أهالى مصر، نبغ فى الجبر وحاز شهرة عظيمة فيه إلى الدرجة التى لقب معها بأستاذ الجبر.

يذكر ابن النديم⁽¹⁾ أن أبا كامل من علماء القرن الثالث الهجرى، ومن أهالى مصر، كان فاضلاً وحاسباً وعالماً. وكان أبو كامل من العلماء الذين يفخرون بتعلمهم العلوم على علماء العرب والمسلمين، فكان فخوراً بأنه تتلمذ على كتب علامة الإسلام فى الجبر محمد بن موسى الخوارزمى.

يكشف كلام ابن النديم هذا عن بنية العلاقة العلمية التى تمت بين الخوارزمى، وأبى كامل المصرى، من خلال تعلم الثانى على كتب الأول، والتى يبدو أنه اتقنها حتى صار فخوراً بتعلمه عليها.

ويعترف أبو كامل المصرى نفسه بفضل الخوارزمى عليه، فيذكر فى مقدمة كتابه الذى أسماه أيضاً " الجبر والمقابلة " أن كتاب محمد بن موسى الخوارزمى المعروف بكتاب الجبر والمقابلة أصح الكتب الرياضية أصلاً، وأصدقها قياساً، وكان مما يجب علينا من التقدم، الإقرار له بالمعرفة والفضل، إذ كان السابق إلى كتاب الجبر والمقابلة والمبتدئ له والمخترع لما فيه من الأصول التى فتح الله لنا بها ما كان مستغلقاً.. وترك (مؤلفها) شرحها وإيضاحها، ففرعت منها مسائل كثيرة يخرج أكثرها إلى غير الضروب الستة التى ذكرها الخوارزمى فى كتابه، فدعانى إلى كشف ذلك وتبيينه، فألفت كتاب الجبر والمقابلة وبينت شرحه فى كتاب الارثماطيقى فى الأعداد والجبر والمقابلة⁽²⁾.

ويذكر بروكلمان معتمداً على الفهرست أن عبد الحميد بن واسع بن ترك أبو الفضل الخنلى الحاسب، له كتاب الجبر والمقابلة، مع أن ابن النديم

(1) الفهرست ، ص 374 .

(2) الفهرست ، ص 391 .

ذكر للختلى فقط، كتاب المعاملات، وكتاب الجامع فى الحساب يحتوى على ستة كتب (1).

لكن يبدو أن الكتاب الذى ذكره بروكلمان يقع ضمن كتاب الختلى الذى يحتوى على ستة كتب، حيث ذكر بروكلمان أن لكتاب الجبر والمقابلة للختلى مختصراً فى جاز الله تحت رقم 2/1505.

ويمتد تأثير الخوارزمى فيما تلا عصره من عصور، ففى القرن الخامس الهجرى نرى الكرخى (ت 421 هـ/1030 م) يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بسلفيه الخوارزمى، وأبى كامل ... ويعتبر كتابه " الفخرى فى الحساب " أحسن كتاب فى الجبر فى العصور الوسطى، مستنداً على كتاب محمد بن موسى الخوارزمى (الجبر والمقابلة).. وكان الكرخى من علماء المسلمين المبتكرين الذين يكرهون النقل والترجمة، ويفضل التصنيف والتحليل والتعليق على مؤلفات غيره. وقد شرح الكثير من النقط الغامضة فى " كتاب الجبر والمقابلة " للخوارزمى. وهنا يتضح التواصل العلمى بأجلى صورته، فمن الخوارزمى إلى أبى كامل المصرى، ومن الاثنين إلى الكرخى، تشكل أعمالهم الثلاثة منظومة جماعية تدل على تطور الرياضيات عند علماء المسلمين فى فترة هامة من فترات تاريخ العلم. ويستمر التواصل العلمى بين علماء المسلمين ابتداءً من الخوارزمى الذى كان له تأثير كبير فى العلماء اللاحقين له، والسابق ذكرهم، إلا أننا نجد أن تأثير الخوارزمى هذا قد تحول إلى صورة من صور التنافس العلمى عند أشهر متأخرى الرياضيين المتأثرين بالخوارزمى، ألا وهو عمر الخيام (ت 515 هـ/1121 م) الشاعر الرياضى المشهور. اطلع على أعمال الخوارزمى، وتناولها بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً للخوارزمى يحاول أن

(1) بروكلمان 366/2 .

يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها. واستمر الخيام على هذا الوضع إلى أن وضع كتابه " في الجبر " الذي فاق كتاب الخوارزمي في نظر البعض.

فلئن كانت المعادلة البسيطة ذات الحدين (ص - س) و (م س = س) 2، بأشكالها الستة معروفة منذ عصر الخوارزمي، إلا أن التوسع في تقسيم المعادلات وتصنيفها لم يعرف قبل الخيام. كذلك تمكن عمر الخيام من حل المعادلات من الدرجتين الثالثة والرابعة، وهذه قمة ما وصل إليه الرياضيون العرب. فكتاب " في الجبر " يعتبر من الدرجة الأولى، ويمثل تقدماً عظيماً جداً على ما نجده من هذا العلم عند الإغريق. لقد أحرز تفوقاً على (الخوارزمي) نفسه في درجات المعادلة بصفة خاصة. فقد خصص القسم الأكبر من كتابه لمعالجة المعادلات التكعيبية، بينما لم يقصد الخوارزمي إلا المعادلات التربيعية بصدد بحث المسائل في الحلول.

وقد صنف الخيام المعادلات ذات الدرجة الثالثة إلى سبعة وعشرين نوعاً، ثم عاد فقسمها إلى أربعة أشكال، الاثنتان الاخيرتان تتألفان من معادلات ثلاثية الحدود ورباعية الحدود. أما الشكل الرابع فيتألف من ثلاثة صنوف :

$$س 3 + ب س = ج س + هـ$$

$$س 3 + ج س = ب س 2 + هـ$$

$$س 3 + هـ = ب س 2 + ج س$$

وقد قدم الخيام الحلول على هذه الأصناف، بالإضافة إلى حلوله لمعادلات الدرجة الثالثة كلها، وهو ما لم يجده الخيام في كتب السابقين عليه. يقول في مقدمة كتابه : انك لو اجد في هذه الدراسة فروضاً تعتمد على نظريات ابتدائية معينة في غاية من الصعوبة والتعقيد، لم يصل إلينا من أبحاث القدماء ما ينير لنا السبيل إلى معالجتها أبداً. ويذكر كارادى فو أن طريقة حل الخيام لمعادلات الدرجة الثالثة تبدو بنصها الحرفي تقريباً في

كتاب "الجو مطري" لديكارت⁽¹⁾ !

يتضح مما سبق مدى تأثير الخوارزمي في اللاحقين له ومدى تأثيرهم به، فقد فتحت أعماله الرياضية، وخاصة في علم الجبر الباب على مصراعيه لتطور هذا العلم بالصورة التي رأيناها عند بعض علماء المسلمين اللاحقين له، لاسيما ابن الفتح، والكرخي، والخيام.

ولا بد أن نذكر هنا أن هؤلاء الثلاثة قد اعترفوا جميعاً بعد الخوارزمي بأن وحدة الموضوع الجبري إنما تكون في عمومية العمليات الرياضية أكثر منها في عمومية الجواهر (أو الذوات) الرياضية. فهذه الجواهر يمكن أن تكون خطوطاً هندسية، أو أرقاماً عددية. وأما العمليات الرياضية فهي التي تمس الحاجة إليها لرد مشكلة ما أو معادلة، وبعبارة أدق، لوضعها في صورة إحدى المعادلات القانونية التي أوردها الخوارزمي، وأكملها الرياضيون من بعده، أو تلك التي لا بد منها لإيجاد حلول خاصة يطلق عليها عادة اسم الدساتير أو الصيغ. وبذلك فقد أصبح الجبر علم المعادلات، وظل على هذه الصورة حتى جاءت أبحاث لاغرانج *lagrange* في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ولئن كانت بركات هذا التصور الجديد للجبر قد بدأت في الظهور عند الخوارزمي، فقد أفاض اللاحقون من بعده في استخراج كل ما تتطوى عليه من معان، وإبراز كل ما تكنه من أفكار. فعمر الخيام يعرف الجبر بأنه (علم المعادلات)، ولا يتردد الطوسي في أن يضع (المعادلات)، في عنوان مؤلفه الذي كتبه في علم الجبر⁽²⁾.

لكن هل توقف تأثير الخوارزمي عند علماء الرياضيات المسلمين في العصور المختلفة، أم كان له دور في تطور الرياضيات عند الأوروبيين إبان

(1) كارادي فو ، مرجع سابق ، ص 584.

(2) مرحبا ، مرجع سابق، ص 377-378 .

نهضتهم المعروفة؟

الواقع أن أعمال الخوارزمي الرياضية، خاصة كتاب الجبر والمقابلة، كان لها شأن كبير ليس فقط على مستوى تاريخ العلم العربي، بل وعلى مستوى تاريخ العلم العالمي. فلقد كان هذا الكتاب بمثابة الينبوع الذي استقى منه علماء أوروبا. يذكر "كريستوفر" في كتابه "التقليد الإسلامي" أن الخوارزمي الذي عمل في بيت الحكمة في بغداد كتب كتاباً مهماً ومؤثراً في علم الجبر، وأنه هو الذي أطلق على الزاوية مصطلح "الجيب" الذي ترجم إلى اللاتينية بالمصطلح "Simus"⁽¹⁾.

ويذكر أصحاب "تاريخ كمبرج للإسلام" أن الخوارزمي هو الذي اخترع كلمة "اللوغاريتم" وهو المسؤول بصورة أساسية عن تأسيس علم الجبر الإسلامي⁽²⁾. وقد جاءت معرفة أوروبا لكتاب الجبر والمقابلة عن طريق الترجمات اللاتينية التي وضعت له. فلقد ترجم جيرارد الكريموني الأصل العربي لكتاب الجبر والمقابلة إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد وعرفت أوروبا هذه الترجمة باسم: *Lulus algebrae et almucqraba le que*.

وقد ترجم الكتاب أيضاً روبرت الشستري *Robert of chester* سنة 1145م. وصارت هذه الترجمة أساساً لدراسات كبار علماء الرياضيات الأوروبيين. مثل ليونارد فيبوناتسي *Leonardo Fibonacci* البيزي (ت بعد 1240م). وقد اعترف هذا العالم الرياضي بأنه مدين للعرب بالكثير حيث رحل إلى مصر وسوريا واليونان وصقلية، وتعلم هناك القواعد العربية فوجدها أدق وأسمى من قواعد فيثاغورث، ثم عمد إلى تأليف كتاب الحساب *Liber abaci* في خمسة عشر فصلاً، الأخير منها يبحث في

(1) Christopher, J . B .,The Islamic Tradition, Harper & Row . Publishers, New York , 1972 P . 23-24 .

(2) The Cambridge History of Islamic Society and Civilization, op . cit., . p.748 .

الحساب الجبرى. وقد أورد البيزى الحالات الست لمعادلات الدرجة الثانية كما عرضها الخوارزمى⁽¹⁾. وهناك ماستر جاكوب Master Jacob من أهل فلورنسا الذى ألف فى الحساب والجبر كتاباً تاريخه سنة 1307 م يجمع كأحد كتب ليوناردو سّنة أنواع من المعادلات الرباعية التى كان الخوارزمى قد أوردّها فى كتاب الجبر والمقابلة، والذى عرفت أوربا بواسطته مبادئ علم الجبر، ومعها لفظة "الجبر" نفسها. وإلى مصنّفات الخوارزمى أيضاً يرجع الفضل فى نقل الأرقام الهندية - العربية إلى الغرب حيث سميت باسمه أول الأمر algorithms (الغوريتمى).

ثم جعل الألمان من الخوارزمى اسماً يسهل عليهم نطقه، فأسموه Algorismus، ونظموا الأشعار باللاتينية تعليقاً على نظرياته. وما زالت القاعدة الحسابية (Algrithmus) حتى اليوم تحمل اسمه كرائد لها.

وقد نشر "فردريك روزن" كتاب الجبر والمقابلة سنة 1831م فى لندن، ونشر كارنيسكى ترجمة أخرى مأخوذة من ترجمة الشستري سنة 1915.

من هنا يتضح أن أعمال الخوارزمى فى علم الرياضيات قد لعبت فى الماضى والحاضر دوراً مهماً فى تقدمه، لأنها أحد المصادر الرئيسة التى انتقل خلالها الجبر والأعداد العربية إلى أوربا. فعلم الجبر من أعظم ما اخترعه العقل البشرى من علوم، لما فيه من دقة وأحكام قياسية عامة.. فالخوارزمى هو الذى وضع قواعده الأساسية وأصوله الابتدائية كما نعرفها اليوم.

من كل ما سبق نستطيع الزعم بأن الخوارزمى قد أسس مدرسة رياضية لعبت دوراً هاماً فى تطور الرياضيات منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وذلك عندما انتقل من الحساب إلى الجبر، والذى اعترف

(1) كارادى فو، مرجع سابق، ص 573-574.

العالم بأنه واضعه الحقيقي. وعن طريق الخوارزمي تم الانتقال أيضاً من القيمة العددية البحتة للأعداد إلى علاقتها بعضها ببعض. وقد مثل هذا التطور الذي أحدثه الخوارزمي مقدمة ابستمولوجية لكل من جاء بعده من علماء الرياضيات إن على المستوى العربي، أو على المستوى العالمي، الأمر الذي جعلنا نقرر أن كل علماء الرياضيات اللاحقين للخوارزمي، وقد أسسوا أبحاثهم بناءً على أعماله، إنما يعتبرون تلاميذ في مدرسته الرياضية الممتدة من القرن الثالث الهجري، وحتى العصر الحديث.

الفصل العاشر

الأسر العلمية: بنو موسى أئمة لجماعات

ومدارس الفلك والميكانيكا

شهد تاريخ العلم العربى العديد من الجماعات العلمية التى يرتبط أفرادها - قبل الاشتغال بالعلم - علاقات دم أو قرابة. وربما كانت هذه العلاقات أحد الأسباب الرئيسة التى ساعدت على نبوغ تلك الجماعات فى المجال العلمى، ففى كثير من الأحيان يجد الفرد داخل إطار أسرته المناخ المناسب للعمل العلمى، والعكس صحيح.

ومن أمثلة هذا النوع من الجماعات فى العلم العربى - فى الفترة التى حددها البحث⁽¹⁾ - جماعة بختيشوع التى نبغ أفرادها فى علم الطب إلى درجة أنهم خدموا به الخلفاء، ابتداءً من الجد الأكبر بختيشوع، ومروراً ببعض الأولاد والأحفاد (جورجيسن بختيشوع، جبرائيل). هذا فضلاً عن إسهامهم فى حركة النقل والترجمة.

وهذا يذكرنا أيضاً بجماعة حنين بن إسحق التى ضمت ابنه إسحق، وابن أخته حبيش بن الأعسم، واشتهرت فى مجال الترجمة. واتسعت هذه الجماعة لتضم مدرسة علمية متكاملة جاء مجالها واهتماماتها موجهة إلى موضوعات أساسية فى التوجه العلمى. واشتغلت فى نفس المجال، جماعة ثابت بن قرّة، والتى ضمت ابنه أبا سعيد سنان، إلى جانب أفراد آخرين من خارج "الأسرة الدموية" ومنهم عيسى بن أسيد النصرانى.

أما جماعة بنى موسى بن شاكر، فقد نبغ فى الفلك والهندسة والحيل "الميكانيكا" والمساحة والفيزياء، وكان قوامها الأبناء الثلاثة (محمد، أحمد الحسن) لموسى بن شاكر الأب الذى لم يعمل مع هذه الجماعة العلمية لأنه توفى وهم أطفال صغار. ويمثل الحديث عن هذه الجماعة موضوع هذه الجزئية من البحث.

(1) امتد وجود مثل هذه الجماعات بعد القرن الرابع الهجرى أيضاً فجماعة ابن زهر مثلاً ظهرت فى القرنين السادس والسابع الهجريين، وقدمت مشاهير الأطباء فى الأندلس وبلاد المغرب، انظرها فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إذا كان بنو موسى بن شاکر قد اشتهروا فى تاریخ العلم بما قدموه من إنجازات علمية معروفة ، فإن ما يهمنا هنا هو التعرف على طريقة العمل التى سلكوها . فهل عمل كل واحد منهم منفرداً ، أم من خلال إطار معين التزم به الإخوة الثلاثة كأسرة وكجماعة علمية هم قوامها ؟ وإذا كانوا فعلاً قد كونوا جماعة علمية ، فهل اقتصررت هذه الجماعة عليهم هم فقط ، أم ضمت أفراداً آخرين ؟ وما هى المبادئ التى قامت عليها ؟ وهل هناك صلات علمية بينها وبين غيرها من الجماعات العلمية الأخرى ؟ أسئلة هامة وجوهرية ينبغى أن نجيب عليها عند بحثنا فى بنى موسى بن شاکر كجماعة علمية. وتأتى محاولة الإجابة فيما يلى :

أجمعت المصادر التاريخية على أن الإخوة الثلاثة نشأوا فى "بيت الحكمة" المأمونى⁽¹⁾ فى جو مشبع بالعلم، حيث لمسوا وتأثروا بكل ما كان

(1) ينتمى الأخوة الثلاثة إلى أبيهم "موسى بن شاکر". ومن المستغرب أن يتحول قاطع طريق من حبه للمال الحرام إلى حبه للعلم، بل ويصبح عالماً مميزاً. ولكن هذا ما حدث مع موسى بن شاکر، حيث تذكر بعض المصادر التاريخية (ابن العبرى، تاریخ مختصر الدول، ص246، القفطى، الأخبار، ص208) أنه كان فى بداية حياته قاطعاً للطريق، مغيراً على القوافل بالليل فى جهات خراسان، ومتظاهراً بالإيمان والتقوى وملزمة المسجد قبل وبعد غاراته مباشرة. ولكنه ما لبث أن تاب، ويقال على يد المأمون الذى قربته إلى بلاطه، واهتم بتربيته وتعليمه، حتى صار من منجميه وندمائه، وفى مقدمة علماء زمانه. فقد عُرف، بعد أن أتقن علوم الرياضيات والفلك، بالمنجم، واشتهر بأزياجه الفلكية. وبذلك يمثل المأمون السبب الرئيسى فى تكوين موسى بن شاکر العلمى. وهذه نقطة هامة ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار فى تناولنا لجماعة بنى موسى بن شاکر. فالمأمون الخليفة العالم قد حول مسار موسى بن شاکر تماماً، فجعله يقطع شوطاً كبيراً فى طريق العلم بدلاً من قطع طريق المارة. وهو الأمر الذى أراد موسى بن شاکر أن يربى عليه أولاده الثلاثة، ولكنه توفى وهم صغار، وكان قد عهد بهم إلى المأمون أيضاً. وبناء على ذلك يمكننا الزعم بأنه لولا المأمون - وكم له من أفضال على الحضارة العربية الإسلامية - لما كانت جماعة بنى موسى بن شاکر العلمية. فلقد تكفل المأمون بالصبيبة الصغار بعد وفاة أبيهم، وعهد بهم إلى إسحق بن إبراهيم المصبرى، =

يجرى فى بيت الحكمة من نشاطات علمية آنذاك.

وكان لرغبتهم فى العلم، إلى جانب تكليف المأمون أساتذة بيت الحكمة بالإشراف عليهم ، وخاصة أساتذة الفلك وعلى رأسهم يحيى بن أبى منصور فلكى الخليفة، كان لهذه العوامل أثرها الهام فى نبوغ بنى موسى المبكر. فكبيرهم " محمد " فضلاً عن أنه قد أصبح أعظمهم شأنًا، وأطولهم باعاً فى السياسة وذا تأثير كبير على الخليفة مثله مثل أبيه من قبل، فانه استطاع أن يكون جماعة علمية فلكية، ضمت إلى أخويه أحمد والحسن، عدداً من الفلكيين لم تسعهم إلا دار فسيحة فى أعلى ضاحية من بغداد بقرب باب الشماسية، خصصها لهم المأمون لرصد النجوم رصداً علمياً دقيقاً، وإجراء قياسات مثيرة للإعجاب كانت تقارن بغيرها فى جنديسابور، وبأخرى تجرى بعد ثلاث سنوات فى دراسة ثانية تمت على جبل قاسيون على مقربة من دمشق للمقارنة. وكان أفراد هذه الجماعة يعملون مجتمعين على وضع جداول (أزياج) الفلك " المجربة " أو " المأمونية " كما يدعونها، وهى عبارة عن مراجعة دقيقة لجداول بطلميوس القديمة⁽¹⁾.

=فألحقهم إسحت ببیت الحكمة تحت إشراف الفلكى والمنجم المعروف يحيى بن أبى منصور. وكان المأمون أثناء أسفاره إلى بلاد الروم يرسل الكتب إلى إسحق بأن يراعيهم ويوصيه بهم ويسأل عن أخبارهم. وقد أتاح وجود بنى موسى فى بيت الحكمة كبيئة علمية بحثية فرصة ممتازة وغير عادية لهم من أجل تنقيف أنفسهم وإيراز مواهبهم العلمية (انظر، بنو موسى بن شاکر، کتاب الحیل، تحقیق د. أحمد يوسف الحسن، وآخرين، معهد التراث العلمى العربى 1981، مقدمة المحقق، ص 20). ولقد تعاون الأخوة الثلاثة فيما بينهم فى تحصیل العلم، فدرسوا سوياً علم الحیل (الميكانيكا)، والفلك، والرياضيات، والهندسة حتى برزوا واشتهروا فى هذه العلوم (صاعد الأندلس، طبقات الأمم، ص142).

(1) راجع زيجريد هونكه، شمس العرب تستطع على الغرب، ص 119.

ومع مرور الوقت فى الانشغال بالعمل العلمى، النظرى والتطبيقى ازدادت حصيلة جماعة بنى موسى العلمية، وتطورت أساليبهم التطبيقية إلى الدرجة التى مكنتهم من القيام بأول وأهم وأخطر عمل علمى جماعى بالنسبة لهم ، ولا تقل أهميته بالنسبة لتاريخ العلم العربى والعالمى على وجه العموم، إلا وهو قياس محيط الأرض⁽¹⁾.

وكان المأمون قد سألهم القيام بهذه المهمة العلمية الشاقة لما رآه فى علوم الأوائل من أن دورة كرة الأرض أربعة وعشرون ألف ميل ، فأراد أن يقف على حقيقة ذلك⁽²⁾. ورأس محمد بن موسى الجماعة العلمية التى تصدرت لذلك الغرض ، والتى ضمت إلى جانب أخويه أحمد والحسن مجموعة من الفلكيين والمساحيين. وقد اختارت الجماعة مكانين منبسطين، أحدهما صحراء سنجار، غربى الموصل ، والآخر أرض مماثلة بالكوفة. وقد اقتضت طريقة الجماعة أن " ينطلق فريقان من جهة ما ، فيذهب فريق إلى ناحية الشمال ، وآخر إلى الجنوب ، بحيث يرى الأول منهما صعود "التيس الفتى"، والثانى هبوطه. ثم تحسب درجة خط الطول (Merdian) بواسطة قياس المسافة بين الفريقين المراقبين، وكانت النتيجة دقيقة للغاية ، فقد توصلت الجماعة فعلاً إلى أن محيط الأرض يساوى $66\frac{2}{3}$ ميلاً عربياً. وهذا ما يعادل 47.356 كيلومتراً لمدار الأرض. وهذه النتيجة قريبة من الحقيقة إذ مدار الأرض الفعلى يعادل 40.000 كيلو متر تقريباً⁽³⁾.

(1) خالد حربى، الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009، ص 55.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 162/5.

(3) راجع فى ذلك: عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، ص 155.

على عبد الله الدفاع، أسس بناء علوم الميكانيكا، بن موسى بن شاكراً، مجله الدارة، العدد

الأول، السنة السادسة، سبتمبر 1980، ص 83.

وهذا العمل فضلاً عن كونه من الأعمال العلمية الجماعية الهامة التي قامت بها جماعة بنى موسى شاكراً، فإنه أول قياس حقيقى للأرض عرفه العالم ، لأن طريقة بنى موسى⁽¹⁾ قد اختلفت عن طريقة ايراتوستيناس اليونانى الذى اعتبر أول من حاول قياس محيط الأرض عن طريق زاوية أشعة الشمس.

(1) قدم لنا ابن خلكان وصفاً مسهباً لهذه الطريقة، إذ يقول بعد أن كلف المأمون الجماعة بالمهمة: فسألوا عن الأراضي المتساوية فى أى البلاد هى؟ فقبل لهم : صحراء سنجار فى غاية الاستواء ، وكذلك وطأة الكوفة، فأخذوا معهم جماعة ممن يثق المأمون إلى أقوالهم، ويركن إلى معرفتهم بهذه الصناعة، وخرجوا إلى سنجار، وجاءوا إلى الصحراء المذكورة، فوقفوا فى موضع منها وأخذوا ارتفاع القطب الشمالى ببعض الآلات، وضربوا فى ذلك الموضع وتداً وربطوا فيه حبلأ طويلاً، ثم مشوا إلى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف إلى اليمين واليسار حسب الإمكان. فلما فرغ الحبل نصبوا فى الأرض وتداً آخر وربطوا فيه حبلأ طويلاً، ومشوا إلى جهة الشمال أيضاً كفعلهم الأول، ولم يزل ذلك دأبهم، حتى انتبهوا إلى موضع أخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور، فوجدوه قد زاد على الارتفاع الأول درجة، فمسحوا ذلك القدر الذى قدره من الأرض بالحبل، فبلغ ستة وستين ميلاً وثلاثين ميل، فعلموا أن كل درجة من درج الفلك، يقابلها من سطح الأرض ستة وستون ميلاً وثلاثين. ثم عادوا إلى الموضع الذى ضربوا فيه الوتد الأول وشدوا حبلأ، وتوجهوا إلى جهة الجنوب، ومشوا على الاستقامة، وعملوا كما عملوا فى جهة الشمال من نصب الأوتاد وشد الحبال، حتى فرغت الحبال التى استعملوها فى جهة الشمال، ثم أخذوا الارتفاع فوجدوا القطب الشمالى قد نقص عن ارتفاعه الأول درجة، فصح حسابهم وحققوا ما قصدوه عن ذلك، وهذا إذا وقف عليه من له يد فى علم الهيئة ظهر له حقيقته. ومن المعلوم أن عدد برج الفلك ثلاثمائة وستون درجة، لأن الفلك مقسوم بإثنى عشر برجاً، وكل برج ثلاثون درجة، فتكون الجملة ثلاثمائة وستين درجة، فضربوا عدد درج الفلك فى ستة وستين ميلاً وثلاثين- أى التى هى حصة كل درجة- فكانت الجملة أربعة وعشرين ألف ميل، وهى ثمانية آلاف فرسخ، وهذا محقق لا شك فيه. فلما عاد بنو موسى إلى المأمون وأخبروه بما صنعوا، وكان موافقاً لما رآه فى الكتب القديمة من استخراج الأوتال، طلب تحقيق ذلك فى موضع آخر، فسيرهم إلى أرض الكوفة وفعلوا كما فعلوا فى سنجار، فتوافق الحسابان (وفيات الأعيان 5 / 162 - 163).

ويبدو أن مهمة قياس محيط الأرض التي فرغت منها الجماعة بنجاح، كانت حافزاً قوياً لها على بناء مرصد خاص بأعضائها بقرب جسر الفرات عند باب التاج ، حيث المنذنة الملتوية إلى أعلى، والتي تم تثبيت الآت الرصد فوقها⁽¹⁾. وفيه قام أعضاء الجماعة بإجراء قياسات فلكية دقيقة - مثل استخراجهم حساب العرض الأكبر من عروض القمر - فاقت قياسات بطلميوس، وخالد بن عبد الملك المروزي ، فلكي قصر الخليفة. كما نالت هذه الأرصاد تقدير واهتمام الفلكيين اللاحقين لبنى موسى ، فبعد مرور حوالي قرن ونصف من الزمان، نرى البيروني يصرح بأهمية أرصاد جماعة بنى موسى بن شاكر، وبفضلها عليه قائلاً : أنا نظرنا إلى قول بطلميوس في مقدار شهر القمر الأوسط ، وقول خالد بن عبد الملك المروزي على ما قاسه بدمشق، وقول بنى موسى بن شاكر ، وقول غيرهم ، فوجدنا أولى الأقاويل بأن يؤخذ به ويعمل عليه ما أورده بنو موسى بن شاكر لبذلهم المجهود في إدراك الحق وتفردهم في عصرهم بالمهارة في عمل الرصد والحدق به ، ومشاهدة العلماء منهم ذلك وشهادتهم له بالسمة وبعد عهد رصدهم بأرصاد القدماء، وقرب عهدنا به ، فاستخرجنا الأصل على ما ذكره⁽²⁾.

وثمة نشاط علمي جماعي هام مارسته جماعة بنى موسى، وكان له أثر هام في ازدهار الحركة العلمية عموماً، وأعنى به رعايتها لحركة الترجمة والنقل.

(1) Creswell, K.A., Short Account of Early MusLim, Architecture, Britain 1985, P. 278.

(2) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى ببغداد (د. ت)، ص 151.

يذكر ابن النديم⁽¹⁾ أن بنى موسى ممن تناهوا في طلب العلوم القديمة، وبذل الرغائب فيها، وأتعبوا فيها نفوسهم، وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني، فأظهروا عجائب الحكمة. ويذكر صاحب العيون⁽²⁾ أن بنى موسى وهم: محمد، وأحمد، والحسن، كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن اسحق، وحبش بن الأعسم، وثابت بن قره، وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة.

وقد ذكرنا أثناء حديثنا عن ثابت بن قره في فصل حركة الترجمة، أن ثابتاً قد عاش وتعلم في دار محمد بن موسى بن شاكر، وكان الأخير قد اصطحبه أثناء عودته من إحدى الرحلات العلمية إلى أسيا الصغرى لشراء المخطوطات.

إذن لعبت أسرة بنى موسى دوراً هاماً في دفع عجلة الترجمة إلى الأمام، فالعلماء الذين تولت الجماعة رعايتهم هم في حقيقة الأمر من أبرز أعلام حركة الترجمة، هؤلاء الذين تم على أيديهم نقل كثير من علوم ومعارف الأمم الأخرى إلى اللغة العربية⁽³⁾.

يتضح مما سبق أن أهم ما تميزت به أسرة بنى موسى هو مبدأ "التعاون" وروح الفريق الذي يظهر جلياً في أكثر أعمالهم. وإذا كان هذا المبدأ قد ساد بين أفراد الجماعة، وحكم علاقاتهم بعضهم ببعض، وبغيرهم ممن عملوا معهم، فإن مبدأ "الصراع" في فترة من فتراتهم قد حكم بينهم كجماعة، وبين غيرهم⁽⁴⁾.

(1) الفهرست ص 378 - 379.

(2) ابن أبي أصيبعة، ص 260.

(3) العيون، ص 286-287.

(4) خالد حربى، الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية، م.س، ص 59.

يروى ابن أبى أصيبعة أن محمدا وأحمدا ابنا موسى بن شاعر كانا فى أيام المتوكل يكيدان لكل من ذكر بالتقدم فى المعرفة. فاشخصا سند بن على⁽¹⁾ إلى مدينة السلام، وباعدها عن المتوكل ، ودبرا على الكندى حتى ضربته المتوكل ، ووجهها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها، وأفرداها فى خزانة سميت بالكندية ، وقد مكن لهما هذا ولع المتوكل بالآتهما المتحركة، وزاد إعجابه بهما حتى أسند إليهما مهمة حفر القناة الجعفرية ، فكلفا بدورهما أحمد بن كثير الفرغانى الذى أخطأ فى القياسات، فجعل فوهة القناة أخفض من سائرهما ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر القناة. وعندما علم الخليفة بذلك ، قرر أن يصلب أبناء موسى بن شاعر على ضفة القناة. وهنا هرع بنو موسى إلى المهندس البارع سند بن على لحل معضلات القناة ، فوافق سند شريطة أن يعيدوا للكندى جميع كتبه، فوافقوا، ونجوا من عقاب الخليفة.

وربما تكون تلك الحادثة من الأسباب القوية التى دفعت بالأخ الثالث " الحسن " إلى النبوغ والبراعة فى الهندسة إلى الدرجة التى معها استطاع أن يحل المسائل الرياضية المستعصية التى لم يتمكن من حلها القدامى. وإذا كان أخواه ، محمد وأحمد قد دخلا فى صراع مع الكندى، وسند بن على، فإنه (أى الحسن) كان "ينافس" غيره بمهارته فى الرياضيات والهندسة.

(1) هو سند بن على، ويكنى أبا الطيب، كانا يهودياً وأسلم على يد المأمون، وكان منجماً له، وعمل فى جملة الراصدين، بل كان على الأرصاد كلها. واشتهر بعمل آلات الرصد والإصطرلاب ، وقد نذبه المأمون إلى إصلاح آلات الرصد " بالشماسية " فى بغداد، وقد امتحن موضع الكواكب وله زيچ مشهور عمل به المنجمون فى زمانه وفيما بعد . وله من الكتب : كتاب المنفصلات والمتوسطات، كتاب القواطع، كتاب الحساب الهندى، كتاب الجمع والتفريق، كتاب الجبر والمقابلة (الفهرست، ص 383-384، وطوقان، تراث العرب العلمى، ص 208)

وإذا كان بنو موسى قد دخلوا في " صراع " و " تنافس " مع غيرهم، إلا أن الغالب عليهم كجماعة هو مبدأ التعاون والذي يظهر جلياً في أعمالهم نظرية كانت ، أم تطبيقية . فأما النظرية ، فقد تركوا العديد من المؤلفات الجماعية⁽¹⁾ التي تبرز من ناحية مدى تعاونهم في العمل العلمي ، وتوضح من ناحية أخرى قيمة العمل العلمي الجماعي الذي تذوب فيه الشخصية الفردية ، وتترك المجال لروح فريق العمل.

وأما تاريخياً فإن أهم عمل لجماعة بنى موسى شاكر هو " كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية " . فالأقدار الثلاثة، الطول، والعرض ، والسّمك تحدّ عظم كل جسم وانبساط كل سطح ، والعمل في تقدير كمياتها إنما يتبين بالقياس إلى الواحد المسطح والواحد المجسم، والواحد المسطح الذي به يقاس السطح، وكل مضلع يحيط بدائرة ، فسطح نصف قطر تلك الدائرة في نصف جميع أضلاع ذلك المضلع هو مساحته⁽²⁾.

وقد شكل هذا الكتاب تطويراً هاماً لكتّابي أرشميدس عن " حساب مساحة الدائرة " وعن " الكرة والأسطوانة " ، والذي استغل فيه الأخوة الثلاثة منهج الاستنزاف لدى (يودوكس) ، ومفهوم الكميات المتناهية الصغر لدى أرشميدس ، والذي كان بالغ التأثير في الشرق الإسلامي ، وفي الغرب اللاتيني معاً⁽³⁾.

(1) بنو موسى كتاب معرفة مساحة الأشكال، بتحريّر نصير الدين الطوسي، ط الأولى حيدر آباد الدكن 1359 هـ، ص 2 .

(2) بنو موسى بن شاكر، كتاب معرفة مساحة الأشكال، ص 3.

(3) عبد الحميد صبرة، أبناء موسى بن شاكر (بنو موسى)، ضمن كتاب عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوربية بتحريّر ر.ب. ويندر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط الأولى 1990، ص 232.

وتتضح في هذا الكتاب صيغ العمل الجماعي مثل: "وذلك ما أردناه"،
 "...وعلى ذلك المثال نبين..."، "نقول: فالسطوح المستديرة المحيطة بهذا الجسم
 جميعاً أصغر من ضعف سطح دائرة"، "نريد أن نجد مقدارين..."⁽¹⁾ الخ.
 كما تتجلى في هذا الكتاب أمانة الجماعة العلمية، إذ أشارت إلى ما
 ليس لها فيه "فكل ما وصفنا في كتابنا، فإنه من عملنا إلا معرفة المحيط من
 القطر فإنه من عمل أرشميدس، وإلا معرفة وضع مقدارين بين مقدارين
 لتتوالى على نسبة واحدة، فإنه من عمل مانالاولس"⁽²⁾.

وفي القرن الثاني عشر لعبت ترجمة الكتاب اللاتينية "العمل الهندسي
 للأخوة الثلاثة" من قبل جيرارد الكريموني دوراً هاماً في نقل أفكار
 أرشميدس ومناهجه إلى أوروبا. ومن المعروف أنه كان ذا أثر كبير في عمل
 الرياضي ليوناردو فيبوناتسي من مدينة بيزا في القرن الثالث عشر.
 وهناك عمل جماعي آخر لجماعة بني موسى لا يقل أهمية عن سابقه،
 إلا وهو "كتاب الدرجات المعروفة" في الفلك، والمطلع على مقدمة هذا
 الكتاب يدرك لأول وهلة أنه عمل جماعي من الدرجة الأولى، إذ أن الأخوة
 الثلاثة، قد استعانوا بمجموعة من المترجمين لترجمة ما وجدوه عند اليونان
 من كتب في معرفة أحكام النجوم. ففي بداية الكتاب يقرر الأخوة الثلاثة أن
 اليونانيين قد نقلوا العلوم التجريبية من الهند - لأن العقلية اليونانية كانت
 عقلية نظرية فلسفية أكثر منها تجريبية - ، ولما نظروا هم في الكتب الفلكية
 الموجودة على عهدهم وجدوها قد احتوت على أخطاء، لذا قرر الأخوة
 الثلاثة نقل كتب القدماء (اليونان) التي هجرها المتأخرون لعدم فهمهم إياها،
 الأمر الذي كلفهم مشقة كبيرة - كجماعة متخصصة في علم الفلك -

(1) بنو موسى، كتاب معرفة مساحة الإشكال، ص 17.

(2) بنو موسى، كتاب معرفة مساحة الإشكال، ص 25.

فى تصحيح عبارات المترجمين وتهذيبها. تقول الجماعة: " إن القدماء من أهل اليونانية تسلموا علومهم التجريبية من الهند.. ولما نظرنا فى الكتب الموجودة إلى الآن فى معرفة أحكام النجوم، وجدنا أكثرها حائداً عن الصواب، وعن ما سطره أولوهم، ووجدنا لقدمائهم كتباً قد هجرها المتأخرون لجهلهم كيفية استعمال ما فيها، وبعدها عن أذهانهم، فتكلفنا التعب الشديد فى نقله إلى لغة العرب، واستعنا فى ذلك بأفضل ما وجدناه من الناقليين فى زماننا، واجتهدنا فى تهذيب العبارة عنهم" (1).

ويُعد " كتاب الدرجات المعروفة " موسوعة فلكية حاولت جماعة بنى موسى أن تضعها بغرض إحياء علم الفلك الهندى واليونانى بعد تنقيحه وتصحيحه من الأخطاء التى وقفت عليها الجماعة التى تقول : " ووجدنا لهم ثلاثة كتب، أحدها فى طبائع الدرج التى فى فلك البروج وخواصها فى ذاتها، وإذا أحلت فيها الكواكب الصغار التى تسمى المتحيرة (السيارة)... والثانى كتاب كبير، وهو اثنتا عشرة مقالة فى طبائع الدرج وخواصها إذا حلتها الكواكب العظيمة وهى التى نسميها البابانة ، ووجدنا هذا الكتاب قد اختل نظمه وتخلط وضعه، فأصلحناه إصلاحاً يشهد لنفسه. والكتاب الثالث فى كيفية حال البروج فى درج البروج مع اتصالات الكواكب المتحيرة إذا مزجت بالبابانة ، وهذا الكتاب لم نجده كاملاً، وقد نقلنا ما وجدناه منه وأصلحناه" (2).

(1) بنو موسى، كتاب الدرجات المعروفة، مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم 60 فلك، ورقة 1 وجه.

(2) بنو موسى، كتاب الدرجات المعروفة، ورقة 1 وجه.

أما أهم وأشهر عمل جماعى لجماعة بنى موسى، فهو "كتاب الحيل"، مجلد واحد عجيب نادر يشتمل على كل غريبة⁽¹⁾. وبهذا الكتاب ارتبط اشتهاى بنى موسى حتى يومنا هذا أكثر من أى كتاب آخر لهم. ولعل ذلك يرجع إلى أنه أول كتاب علمى عربى يبحث فى الميكانيكا، وذلك لاحتوائه على مائة تركيب ميكانيكى.

وترجع أهمية هذا الكتاب أيضاً إلى أن التقاليد العربية المدونة فى علم الحيل تبدأ به. ومن الطبيعى أنه كانت تتوفر لدى جماعة بنى موسى بعض الكتب اليونانية مما خلفه علماء مدرسة الإسكندرية. ولكن تأليف كتاب الحيل لبنى موسى بما يشتمل عليه من إبداع فى تصميم الوسائل الميكانيكية - الهيدروليكية لم يكن ليتم بمجرد الإطلاع على الكتب اليونانية، إذ لابد من توفر المناخ السياسى والاجتماعى والثقافى والمهارة الدقيقة فى الصناعات والفنون حتى تتمكن الجماعة - وخاصة أحمد - من أن تخترع وتصمم بهذا الشكل. ومن المعلوم كذلك أن الآلات المائية ازدهرت فى سوريا طيلة القرون السابقة للإسلام، وكانت هناك تقاليد عريقة ومهارات صناعية وحرفية متوارثة فى هذه البلاد سرعان ما أصبحت جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا فإن المصادر التى مكنت بنى موسى من تصميم هذه الأدوات والتجهيزات كانت عديدة، وكانت المصادر المكتوبة باليونانية واحداً منها⁽²⁾.

وإذا كان بنو موسى قد دونوا فى كتابهم هذا كيفية تركيب مائة عمل ميكانيكى، فإننا نتساءل عن طبيعة النهج الذى انتهجوه فى تصميم آلاتهم تلك ووصفها، فهل قام كل منهم بتركيب عدد من الآلات منفرداً، ثم قاموا "بضم" أعمال الثلاثة فى كتاب واحد كتبوا على غلافه "كتاب الحيل"، تصنيف بنى

(1) ابن خلكان، وفیات الأعيان 5 / 162.

(2) بنو موسى، كتاب الحيل، تحقيق د. أحمد يوسف الحسن، وآخرون، مقدمة المحقق، ص. 57.

موسى بن شاكر " ؟ أم أنهم عملوا كفريق عمل جماعى فى تركيب الآلات ،
وتصنيف الكتاب ؟

الحقيقة أنه على الرغم من أن البعض⁽¹⁾ ينسبون " كتاب الحيل " إلى المهندس أحمد بن موسى بن شاكر استناداً إلى أنه كان تكتيكياً متحمساً، مهتماً بالميكانيكا أكثر من أخويه ، إلا أننا لم نجد تركيباً واحداً من بين تركيبات الكتاب المائة ، قام أحمد بوصفه منفرداً، بل الواضح الجلى أن الكتاب ينطق من أوله إلى آخره بصيغة الجماعة ، حيث يبدأ هكذا : قال محمد والحسن والحسين (أحمد) : الشكل الأول ، نريد أن نبين كيف نعمل كأساً يصب فيه مقدار من الشراب أو الماء ، فإن زيد عليه زيادة بقدر مثقال من الشراب أو الماء خرج كل شيء فيه⁽²⁾. ونريد أن نبين كيف نعمل جرة لها بزال مفتوح ، إذ صب فيها الماء لم يخرج من البزال شيء ، فإذا انقطع الصب خرج الماء من البزال ، فإذا أعيد الصب انقطع أيضاً، وإن قطع الصب ، خرج الماء. وهكذا لا يزال⁽³⁾. و: نريد أن نبين كيف نعمل جرة لها بزال واحد ، إن صب فيها الشراب يخرج من البزال ، وإن صب فيها الماء أو غيره من الرطوبات لم يخرج من البزال شيء ، وهذه حيلة عجيبة وفيها مواربة⁽⁴⁾. و : نريد أن نبين كيف نعمل فوارتين يفور من أحدهما شبه القناة ومن الآخر شبه السوسنة مدة من الزمان ، ثم يتبدلان فيخرج من التى كانت تفور قناة سوسنة، ومن التى كانت تفور سوسنة قناة مقدار ذلك من الزمان ، ثم يتبدلان أيضاً مقدار ذلك من الزمان ، ولا يزال على هذا مادام الماء ملصقاً فيها⁽⁵⁾.

(1) بنو موسى بن شاكر، كتاب الحيل، ص 57.

(2) كتاب الحيل، ص 1.

(3) كتاب الحيل، ص 9.

(4) كتاب الحيل، ص 152.

(5) كتاب الحيل، ص 356.

وهكذا يتضح من النصوص المختارة من "كتاب الحيل" أنها صيغت صياغة جماعية، وهذه الصياغة تنطبق على كل تركيبات الكتاب المائة، فلم يتضمن الكتاب أى تركيب قد صاغ وصفه أحد أفراد الجماعة كأن يقال مثلاً: قال محمد بن موسى ، أو قال أحمد بن موسى ، أو قال الحسن بن موسى ، فمثل هذه الصيغ ليست لها أى مكان فى "كتاب الحيل" تصنيف بنى (جماعة) موسى بن شاكر .

ومع الأهمية الكبيرة التى اكتسبها كتاب "الحيل" على مدار تاريخ العلم وحتى يومنا هذا ، فإن هذه الأهمية ربما تسمح لنا بتقرير أهمية وقيمة العمل الجماعى ، أو فريق العمل فى المجال العلمى .

لقد أثر هذا الكتاب فى الأجيال اللاحقة لجماعة بنى موسى ، فبديع الزمان ابن الرزاز الجزرى (القرن السادس الهجرى) قد استفاد من "كتاب الحيل" فى وضع "كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل" . كما أفاد "كتاب الحيل" أيضاً تقى الدين بن معروف الراصد الدمشقى (القرن العاشر الهجرى) فى تأليف "كتاب الطرق السنية فى الآلات الروحانية" . وقد شكلت هذه الكتب مجتمعة حلقة هامة فى سلسلة تاريخ علم الميكانيكا، إذ أنها تكشف عن إنجازات العقلية العربية الإسلامية فى فترة طويلة من فتراتها .

وقد امتدت أهمية كتاب الحيل إلى العصر الحديث ، وأفاد منه العلم الغربى، الأمر الذى جعل أساتذة اكسفورد الذين وضعوا كتاب "تراث الإسلام" فى أربعينيات القرن العشرين يصرحون بأن عشرين تركيباً ميكانيكياً من محتويات الكتاب ذو قيمة علمية كبيرة . أما باقى التركيبات⁽¹⁾ ، فإن معظمها عبارة عن ألعاب ميكانيكية، وآلات منزلية لربات البيوت ، ولعب للأطفال ،

(1) بنو موسى ، كتاب الحيل ، ص 12 .

وآلات للتسلية واللهو ومنها : عمل تماثيل من الوحوش يصب لها الماء فى جامات يكون فيها فلا تشرب منه ، ومعها تماثيل أسد ، فإذا صب للأسد الماء فى جامة يشرب وتشرب الوحوش كلها من الماء الذى فى جاماتها ، فمتى انقطع شرب الأسد ، لا تشرب الوحوش ، فإن شرب الأسد ثانية شربت الوحوش معه ، وهكذا لا يزال .

ولم يقتصر تأثير جماعة بنى موسى فى الغرب على " كتاب الحيل " فنحن مدينون - على رأى كارا دى فو - بعدد من الكتب لهؤلاء الأشقاء الثلاثة، أحدهم فى مساحة الأكر وقياس الأسطح "، ترجمه جيرارد الكريمنى إلى اللاتينية بعنوان⁽¹⁾ Liber Thiun Frabrum. وقد أسهم هذا الكتاب فى تطور الهندسة الأوربية مدة طويلة.

لقد قدمت أسرة بنى موسى من خلال مؤلفاتها، إسهامات جلية فى العلوم التى بحثوا فيها. وقد حصر المشتغلون بتاريخ العلوم تلك الإسهامات، ومنها : وضع نظرية ارتفاع المياه التى لا تزال تستخدم حتى اليوم فى عمل النافورات ، اختراع ساعة نحاسية دقيقة ، قياس محيط الكرة الأرضية ، والذى أخرجوه مقترباً من محيطها المعروف حالياً ، اختراع تركيب ميكانيكى يسمح للأوعية بأن تمتلئ ذاتياً كلما فرغت ، ابتكار طرق لرسم الدوائر الإهليجية (الدوائر المتداخلة)، تأسيس علم طبقات الجو، تطوير قانون هيرون فى معرفة مساحة المثلث. وفى كتبهم أيضاً وصف لقناديل ترتفع فيها الفتائل تلقائياً ، ويُصب فيها الزيت ذاتياً، ولا يمكن للرياح إطفائها. وآلات صائتة تنطلق منها أصوات معينة كلما ارتفع مستوى الماء فى الحقول ارتفاعاً معيناً ، ونافورات تندفع مياهها الفوارة على أشكال مختلفة وصور متباينة. ولهم كذلك وصف للآلات الموسيقية ذات الحركة الذاتية مثل الناي.

(1) Hill, Donald , The book of Knowledge of Imegeniuos mechanical Devices, Netherland (w.d),p.9.

ولقد أجمع مؤرخو العلم على أن هذه الأعمال تدل على عبقرية
وذهن متوقد مبدع ، اتسم به أفراد جماعة بنى موسى بن شاكر ، وقدموا
كجماعة ، منظومة علمية ومعرفية هامة شغلت مكاناً رئيساً في تاريخ العلم
بعامة ، وتاريخ التكنولوجيا بخاصة.

الباب الخامس

جماعات ومدارس العلوم الطبيعية

sharif mahmoud

الفصل الحادى عشر

جماعات ومدارس العلوم الكيمائية جابر بن حيان أنموذجا

sharif mahmoud

1- نشأة جابر وأثرها على توجهه العلمي

إذا كانت المصادر العربية⁽¹⁾ لم تحدد تاريخ ميلاد جابر على وجه الدقة، فإن هولميارد الذي اهتم بدراسة جابر في كتابه "الكيمياء إلى عصر دالتون" قد رجح أن حياته قد امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن الميلادي⁽²⁾. وهذا الشطر يقابله التاريخ الهجري (123-184هـ) تقريباً. ويؤيد ذلك رأى النشار القائل بأنه من المحتمل أن جابراً قد توفي بعد عام 160 هـ⁽³⁾.

وبناءً على ذلك يصعب على تصديق رأى حاجى خليفة الزاعم بأن جابراً قد تتلمذ على خالد بن يزيد بن معاوية، إذ يقول: "أول من تكلم فى علم الكيمياء ووضع فيها الكتب وبين صنعة الأكسير والميزان ونظر فى كتب الفلاسفة من أهل الإسلام خالد بن يزيد بن معاوية. وأول من اشتهر هذا العلم عنه جابر بن حيان الصوفى من تلامذة خالد⁽⁴⁾". وتأتى صعوبة قبول رأى حاجى خليفة هذا من أن خالداً قد توفي عام 85 هـ قبل أن يولد جابر بن حيان، وذلك على افتراض صحة مارجحناه عن تاريخ ميلاد جابر ووفاته.

وقد نشأ جابر بن حيان فى أسرة تشجع على العلم والبحث والدرس حيث كان أبوه حيان من المشتغلين بالعقاقير، وقد سافر مرة إلى طوس فى مهمة سياسية سرية خاصة بالدعوة للعباسيين الذين كانوا يعملون فى طى الخفاء لإسقاط الأمويين. ولقد ورث جابر من أبيه هذين

(1) مثل الفهرست 498-500، أخبار القفطى 111.

(2) Holmyard, E.J: Chemistry to th time of Dalton, London 1965, p 15 .

(3) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار المعارف بمصر، 1965، ص 356.

(4) كشف الظنون 153/2.

الاهتمامين فبدأ بالبحث، ونجح في الفوز بصداقة مجموعة من العلماء في ذلك العصر الذي ماج بالأحداث السياسية التي عصفت بالأمويين وأنت بالعباسيين. وعندما آل الأمر للعباسيين، كان جابر قد ظفر بصداقة جعفر الصادق وتتلّمذ على يديه. فكان ذلك وسابق خدمة أبيه للدعوة العباسية من العوامل التي جعلت لجابر مكانة في بلاط الرشيد في بغداد، وهو وإن لم يكن على اتصال مباشر بالخليفة، إلا أنه كان وثيق الصلة بوزرائه البرامكة.

وهكذا نجح جابر في أولى خطواته في المجالين العلمي والسياسي. فنجح في المجال الأول من خلال تعرفه وتتلّمذه على جعفر الصادق⁽¹⁾ ونجح في المجال السياسي بصداقته للبرامكة الذين اتخذ الرشيد منهم الوزراء. وكان على جابر ألا يتوقف عند ذلك الحد، بل يثبت أنه أهل لتلك الصداقات. ومن المواقف التي قربته من أستاذه الإمام جعفر الصادق أن الأخير كان قد انتهى من تأليف كتاب سماه "القيم" واقترح على تلميذه جابر أن يبحث عن نوع من الورق لا يحترق. وبالفعل أجرى جابر تجاربه، ثم ذهب إلى مجلس أستاذه وحوله تلاميذه وألقى بالكتاب في النار

(1) اختلفت الآراء حول شخصية أستاذ جابر، فقال البعض إنه الإمام جعفر الصادق، والبعض الآخر قال إنه جعفر بن يحيى البرمكي، والراجح -كما في المتن- أنه الإمام جعفر الصادق على اعتبار أن جابراً كان ينتسب إلى الشيعة بوفائه للإمام على واعترافه له بالإمامة. كما أن معظم كتب جابر تكثّر فيها عبارة تؤكد على الطريقة الشيعية وهي "وحي سيدي" (كتاب الأحجار على رأي بليناس ص 155، كتاب الماجد ص 199، كتاب الخواص الكبرى ص 303، كتاب السر المكنون ص 345، كتاب التجميع ص 349.. وغير ذلك من مختار كراوس، القاهرة 1954) فضلاً عن ذلك فإن معظم المصادر التاريخية لم تتضمن أية إشارة إلى أن جعفر بن يحيى البرمكي كانت له اهتمامات علمية مثله مثل والده يحيى البرمكي وزير الرشيد. والثابت أن جابراً كان صديقاً ليحيى البرمكي الوزير وليس لإبنه جعفر.

والتي ظلت مشتعلة في المرقد ولكن الكتاب لم يحترق، فدهش الجميع. وبهذا الحدث التفتت الأنظار إلى هذا الشاب. كما اهتم جابر بتدعيم صلته بأهل السياسة وهم وزراء الرشيد من البرامكة وبصفة خاصة يحيى البرمكى الذى كانت له جارية جميلة قد أصابها المرض وتناولت دواء زادها سوءاً، فطلب يحيى من جابر أن يعالجها، فطلب جابر رؤيتها أولاً، وبعد سؤالها عن مرضها وتاريخه، وصف لها الأدوية التى شفتها. ومن ذلك الحين ازدادت الثقة فى جابر عند أهل الراى والأمر.

يتضح مما سبق أن جابراً قد نجح فى تهيئة الأجواء المناسبة لممارسة النشاط العلمى وذلك من خلال نشاطه الجماعى الذى يستجيب على إثره لحاجات من حوله من أساتذة وأصدقاء من أهل العلم أو السياسة. إلا أن صلته القوية بأهل السياسة لم تدم طويلاً لأن البرامكة لم يستطيعوا الحفاظ على علاقتهم بالخليفة هارون الرشيد. ولما ساورت الرشيد الشكوك فى البرامكة وعرف أن غرضهم نقل الخلافة إلى العلويين مستعينين على ذلك بما لهم من وجاهة، قتلهم عن آخرهم، فاضطر جابر بن حيان إلى أن يهرب إلى الكوفة خوفاً على حياته. وقد مثلت الكوفة أكثر مقام جابر، وبها كان يدبر الأكسير لصحة هوائها.

2- البنية المعرفية فى فكر جابر بن حيان

نشأ جابر بن حيان فى عصر كان يولى اهتماماً كبيراً بالترجمة عن الأمم الأخرى، ولاسيما اليونان القدماء. ومع هذا فإن حماسة العرب فى نقل تراث الأوائل إلى لغتهم وأعجابهم بفلسفة أرسطو، وطب ابقراط وجالينوس، وفلك بطلميوس، وصيدلة ديسقوريدس، كل هذا لم يمنع العقل العربى من أن يكون حراً فى نقد الآثار التى تستهويه وتمحيص حقائقها

والكشف عما يحتمل أن تتضمنه من زيف وبطلان⁽¹⁾. فلم يكن جابر - كغيره من علماء العرب - مجرد ناقل عن الذين ترجموا من اليونانية إلى العربية، لكنه بعد أن درس العلم اليوناني واستوعبه، استطاع أن يضيف إليه من إبداعات عقله العربي الإسلامي. ففي كتاب "إخراج ما في القوة إلى الفعل" عالج مفهوم القوة والفعل اليوناني من خلال إبداعاته الخاصة "فسبب كون الفعل وجود ما في القوة، فالقوة إذن مادة الفعل. والقوة طبيعة الفعل لا غير، والفعل منفعل الطبيعة التي هي القوة"⁽²⁾. وشرح جابر بالأمثلة ما يخرج من القوة إلى الفعل، وما يمنع، وما يمكن. وكذلك أخذ جابر فكرة الكيفيات الأربع اليونانية (الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة) وعالجها من خلال رؤيته الخاصة. ومن ذلك وصفه للكواكب، فالحارة إذا حلت في البروج الحارة، كان قرين الحرارة اليبوسة وكان عنها ثوران النيران والزيادة والنقصان في مادتها وحماء الزمان - وهو المسمى القيظ - وجفاف الشجر والنبات ويبس الأشياء وحماءها وثوران الصفراء في الأجسام.. واحتراق الألوان، وسُمرة الصغار الذين في الأرحام وسوادهم، ونقصان المياه. وهبوب الرياح الوبئية المحرقة والمتلونة كالريح الحمراء والصفراء، وتلُهب البحر وانعقاد الحجارة الشريفة كالكبريت والياقوت وما أشبه ذلك⁽³⁾.

فمن خلال الفكرة اليونانية استطاع جابر استنتاج العديد من المشاهدات مثل جفاف النبات، ويبس الأشياء، واختلاف لون البشرة عند بنى الإنسان، وهبوب الرياح وأسبابها، وثورة البراكين.

(1) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة للكويت 1985، ص 32.

(2) جابر بن حيان، إخراج ما في القوة إلى الفعل، مختار كراوس، القاهرة 1354 هـ، ص 4.

(3) جابر بن حيان، إخراج ما في القوة إلى الفعل، مختار كراوس ص 16-17.

ويعتبر كتاب " الأحجار على رأى بليناس" من أوضح الدلائل على تأثر جابر باليونان، إذ عرض لكلام بليناس فى الموازين "واستخرج ما يُحتاج إليه من هذه الموازين على رأيه فى جميع الأشياء"⁽¹⁾ أولاً، ثم تعرض بالنقد لهذه الآراء وقال: "إننا نرى فى الموازين والحروف رأياً غير رأى بليناس وليس لنا مخالف غيره"⁽²⁾ إذ أن طريقة بليناس فى الموازين وإن كانت حسنة إلا أنها صعبة التحقيق. "ومن أحب طريقنا فهو أسهل وأنقص لأنه قريب من التحقيق"⁽³⁾. وبهذا الطريق الذى سماه جابر "الميزان" استطاع أن يتوصل إلى الأوزان النوعية للمعادن والمواد الكيماوية.

وفى الكتاب الذى وضعه الأستاذ " فاروه " عن " التركيب الكيمايى لبعض العملات العربية القديمة " نجد بعض الأدلة التى تشير إلى أن جابراً قد عرف الميزان الحساس ووصفه وصفاً دقيقاً⁽⁴⁾

ولم يكتف جابر بدراسة بليناس من اليونان، بل درس تراث أرسطو، وعلوم غيره من الإغريق، كما قرأ فرفرىوس، ودرس أفلاطون وجالينوس وأقليدس وبطليموس، ودرس نظريات أرشميدس، وليس فى كتب الحضارة الإسلامية عن الكيمياء كتب مثل كتب جابر تكشف عن المعرفة الواسعة بتصانيف القدماء وتمتاز بهذه الإحاطة الموسوعية⁽⁵⁾.

(1) جابر بن حيان، كتاب الأحجار على رأى بليناس، مختار كراوس ص 129.

(2) جابر بن حيان، نفس المصدر، ص 137.

(3) جابر بن حيان، نفس المصدر، ص 138.

(4) S.Farroh, E.R, the Chemical Composition of some Ancient Arabic conis,caley. Bull of the college of science 1965,VOL 8,P. 61.

(5) دائرة المعارف الإسلامية، تحرير لجنة الترجمة والتأليف والنشر 1932، مادة جابر بن حيان، والنص لبول كراوس.

ولم يكن الأثر اليونانى وحده بمثابة البنية المعرفية التى انطلق منها جابر، بل نشأته الإسلامية أيضاً، ومن دلائل ذلك أنه قدم تفسيراً للمعجزات حيث يقول : "يكون ظهور المعجزات فى العالم لنهاية الاعتدال وتكافئ الطبائع فى الكمية والكيفية، فالكيفية للحار والبارد والرطب واليابس، والكمية تكافؤ الأقدار لئلا يكون أحدها غالباً للآخر"⁽¹⁾. وكذلك أثرت الثقافة الإسلامية على جابر فى محاولة التعرف على خصائص زمن الأنبياء والفلاسفة، "فان كانت الكواكب الحارة الرطبة نازلة بالبروج الباردة اليابسة وقارب هذا فى الكون، فكان مثل زمان الفلاسفة واستخراج العلوم وأمثال ذلك. وإنما لم يُساو هذا الزمان ذلك الزمان لأن الإضافة إلى الحرارة فى الأول اليبوسة فهى أقوى للكون، وفى هذه الحال الحرارة ممازجة للرطوبة فهى ضعيفة. والأول زمان الأنبياء الذين هم أتم أشكال الناس"⁽²⁾.

وتبدأ انطلاقة جابر بعد قراءات واسعة وعميقة للفكر اليونانى والذى اعتمد على بعض نظرياته مثل فكرة "الطبائع الأربع الأولية" التى منها نشأت الكائنات جميعاً، أو فكرة تحويل المعادن، ولكنه سينتهى إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف وليس بالدرجة عن الفكر اليونانى الذى بدأ منه، حيث أسهم فى بناء المنهج التجريبي فى مقابل المنهج التأملى العقلى الذى برع فيه اليونان واكتملت فيه العبقرية الإغريقية. وذلك على ما سيتضح فى موضع لاحق.

(1) جابر بن حيان، اخراج ما فى القوة إلى الفعل، مختار كراوس ص 20.

(2) جابر بن حيان، المصدر نفسه، ص 21.

كما أخذ جابر مادة الكيمياء من مدرسة الإسكندرية التي كانت تقول بإمكان انقلاب العناصر وتحولها بعضها إلى بعض. وأخذ مع هذه الكيمياء فيضاً من الفلسفة الهيلينية والآداب السحرية والتصوف الشرقي والروحية الإيرانية.

وتعتبر مسألة إمكان قيام علم الكيمياء في العقل والفعل على حد سواء من أهم البنيات الأساسية التي دارت حولها معظم أبحاث جابر بن حيان.

والكيمياء مقصود بها الوسائل التي يستطيع بها الكيميائي أن يبدل طبائع الأشياء تبديلاً يحولها بعضها إلى بعض، وذلك إما بحذف بعض خصائصها أو بإضافة خصائص جديدة إليها، لأنه إن كانت الأشياء كلها ترتد إلى أصل واحد، كان تنوعها راجعاً إلى اختلاف في نسب المقادير التي دخلت في تكوينها فليس الذهب - مثلاً - يختلف عن الفضة في الأساس والجوهر، بل هما مختلفان في نسبة المزج، فإما زيادة هنا أو نقصان هناك، وما على العالم إلا أن يحلل كل منهما تحليلاً يهديه إلى تلك النسبة كما هي قائمة في كل منهما، وعندئذ يرتسم أمامه الطريق واضحاً إذا أراد أن يغير من طبيعة هذا أو ذاك⁽¹⁾.

وهكذا تصور جابر عدم استحالة قيام علم الكيمياء في مقابل امتناع أو بطلان هذا العلم أصلاً عند بعض العلماء والمفكرين⁽²⁾. ويتعجب جابر

(1) زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 45، 46.

(2) منهم : الكندي، وابن سينا، وتوسط الفارابي بين الإمكان والاستحالة. فرأى - وفقاً لأرسطو - أن تحول الأشياء يتوقف على نوع صفاتها، فالذاتية يتعذر تحويلها، والعرضية يمكن تحويلها.

من المنكرين للكيمياء بدعوى أن " العلم لا يصل إلى ما فى الطبيعة " (1) متساءلاً : "كيف لا يصل إلى الطبيعة، وهو يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه؟! (2). والصنعة هى " نفى كل شئ لا يشاكل وتأليف كل شئ يوافق وإصلاح الطبائع ومزاوجة الذكر منها بالأنثى وتعديلها بالحرارة والرطوبة واليبوسة بأوزان معلومة معتدلة" (3). والبحث الحديث يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية فى كل تفسيرات الوجود. فجابر يرى أن الطبائع تتغير. ولكى تتغير لا بد وأن تفقد ماهيتها الكيفية كي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى. فالنحاس يمكن أن يخرج لك منه رصاص ويعود إلى النحاسية (4). ولا يعرف ذلك إلا العالم الكيميائى التام الذى يستخرج ما فى الطبيعة، وهذا صعب المنال على من لا علم له (5). ويقرر جابر صعوبة علم الكيمياء على غير المتخصصين بأن للطبيعة أسرار يمتنع أو يعسر خروجها على عامة الناس، إما لإختفائها عن الحواس، وإما للطافتها ودقتها. وكلا الحالين لا يمنعان العالم المتخصص من إخراج ما فى القوة إلى الفعل (6).

وعلى ذلك يتضح أن هناك فرقاً كبيراً جداً بين كيمياء جابر بن حيان والكيمياء القديمة. فعلى الرغم مما بين النوعين من تشابه فى التعبير الإصطلاحي، وفى كثير من التفاصيل الجزئية، فإن كيمياء جابر تختلف عن الكيمياء التى سبقتها سواء فى الروح والاتجاه أو فى التفاصيل

(1) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى العقل، ص 7.

(2) جابر بن حيان، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) جابر بن حيان، كتاب الرحمة، نقلا عن جلال موسى، منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط اولى 1972، ص 121-122.

(4) جابر بن حيان، كتاب التجميع، مختار كراوس، ص 341.

(5) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى الفعل، ص 7.

(6) جابر بن حيان، إخراج ما فى القوة إلى الفعل، ص 7-8.

والجزئيات، إذا تتسم كيمياء جابر بالاعتماد كثيراً على التجربة واستبعاد الخوارق. فهي كيمياء ذات اتجاه عملي عقلي واضح يباعد بينها وبين الكيمياء القديمة التي كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية وتمعن في استخدام الخوارق في التفسير. ومن حيث التفاصيل الجزئية، فإن ابن حيان يُعنى بالكيمياء العضوية على وجه الخصوص، كما يستخدم ملحاً لم يعرفه القدماء، وهو ملح النشادر.

3- بنية الجماعة والمدرسة العلمية

إذا اعتبرنا أن الأستاذ والتلميذ يشكلان جماعة علمية هما قوامها، فإن جابراً بن حيان قد وضع مجموعة من المبادئ والقواعد التي تحكم علاقة أعضاء تلك الجماعة وتشكل البنية الأساسية التي تقوم عليها الجماعة. ففي كتابه البحث يخصص جابر المقالة الأولى منه⁽¹⁾ ليضع شروطاً عامة تكاد تنطبق على أي جماعة علمية مكونة من الأستاذ والتلميذ بصرف النظر عن موضوع البحث نفسه. ويمكن التعرف على تلك المبادئ فيما يلي :

أولاً : ما يجب للأستاذ على التلميذ

1- أن يكون التلميذ ليناً قبولاً لجميع أقاويله من جميع جوانبه لا يعترض عليه في أمر من الأمور وإن كان كافياً متصوراً للأمر، فإن ذخائر الأستاذ العالم ليس يُظهرها للتلميذ إلا عند السكون إليه والشكر له غاية الشكر. وذلك أن منزلة الأستاذ منزلة العلم نفسه، ومخالف العلم مخالف الصواب، ومخالف الصواب حاصل في الخطأ والغلط، وهذا لا يؤثره عاقل. فإن لم يكن التلميذ على هذا القدر من الطاعة، أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره أو يسمى بالعلم البراني.

(1) جابر بن حيان، المقالة الأولى من كتاب البحث، مختار كراوس، ص 501-502.

وهذا المبدأ يقترب من مفهوم الطاعة بالمعنى الصوفى، إذ يجب على
المريد الصادق أن يطيع شيخه فى كل ما أذن له فيه وأمر به. وقد
ذكرت بعض المصادر ⁽¹⁾ أن جابراً كان معروفاً بالصوفى.

- 2- يقصر جابر طاعة التلميذ لأستاذة على العلم والدرس وسماع البرهان
عليه وحفظه وترك التكاسل والتشاغل عنه، ولا يعمم تلك الطاعة
على الأمور الحياتية لأنها لا مقدار لها عند الأستاذ الربانى، والأستاذ
فى هذا الحال كالإمام للجماعة التى هو قيم بها، وكالراعى والسائس
للأشياء التى يتولى صلاحها وإصلاحها، فإن عسرت عليه أو عسر
عن التقويم فإما أن يطرحها وإما أن يتعبه تقويمها إلى أن تستقيم.
ولذلك وضع أرسطو كتباً سماها الفلسفة الخارجة، وأمر أن تُعطى
للعمامة من الناس، ونصح العالم أن يشغلهم بقراءتها عن ذوات الناس.
3- يجب على التلميذ أن يكون كتوماً لسر أستاذه، لأن التلميذ فى هذه
الحال كالأرض المزروعة التى يتخذها الإنسان لصلاح حاله، فإن
كانت تربتها طيبة نبت البذر فيها فأزكى وأينع، وإن كانت تربتها
فاسدة قبيحة، هلك البذر فيها ولم يثمر إلا قليل النفع. ويقصد ابن
حيان بالمثالين الأبله والذكى وأمثال ذلك.
4- ينبغى على التلميذ أن ينقطع إلى الأستاذ، دائم الدرس لما أخذ عنه
كثير الفكر فيه، فإن الأستاذ لا يمكنه إلا أن يعلم التلميذ أصول العلم،
وعلى الثانى الرياضة به.

(1) الفهرست ص 499، الأخبار ص 112

ثانياً : ما يجب للتلميذ على الأستاذ

1- أن يمتحن الأستاذ قريحة المتعلم، أى جوهره الذى طُبِعَ عليه ومقدار ما فيه من القبول والإصغاء إلى الأدب إذا سمعه، وقدرته على مذاكرة وحفظ ما تعلمه، فإذا وجده الأستاذ قابلاً ذا أرض زكية ترسم فيها المعلومات، ابتداءً بإعطائه أوائل العلوم التى تناسب قبوله وسنه واستعداده، وكلما احتَمَلَ الزيادة زاده، بعدما يكون قد امتحنه فيما كان سقاه أولاً. فإن كان حافظاً وغير مضيع لما تلقاه، زاده فى الشرب والتعلم، وإن وجده ينسى ويتخبل فى حفظه، نقّصه من الشرب والتعليم وعاتبه على ذلك عتاباً كإيماء من غير إمعان فى التصريح. ثم يمنحه بعد ذلك ثانياً وثالثاً، فإن كان جارياً على وتيرة واحدة فى النسيان، هزّه بالعتاب وأوجعه بالتقريع وبالغ فى توبيخه. وإن كان عند امتحانه الأول قد استيقظ، تدرج الأستاذ به من مرتبة إلى مرتبة، ولا يتخطى به المراتب فيظلمه فى التعليم، وذلك فساد فى التعليم وضرر فى العقبة عظيم جداً. ويستمر الأستاذ فى التدرج بتلميذه إلى أن يبلغ آخر المراتب.

وهنا يذكرنا جابر بمبدأ تربوى هام قال به علماء التربية فى العصر الحديث، وهو مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين من حيث كم وكيف المادة العلمية التى تُعطى لهم.

وآخر المراتب التى يقصدها جابر هى مرتبة الأساتذة الذين يجب عليهم للتلامذة مثل ما وجب لهم فى أول أمرهم.

2- إن الأستاذ الذى يغفل عن تلميذه يكون خائناً، والخائن لا يكون مؤتمناً، ومن لم يكن مؤتمناً لم يؤخذ عنه علم، لأن العالم لا يكون إلا صادقاً، فذلك غير عالم وهو باسم الجهل أولى منه باسم العلم.

ويختتم جابر كلامه عن العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بقوله : إن سبيل الأستاذ والتلميذ أن يكونا متعاطفين بعضهما على بعض تعاطف قبول، وأن يكون التلميذ كالمادة والأستاذ له كالصورة، وهذا إنما يكون بالقبول.

4- منهج البحث العلمي عند جابر بن حيان

إذا كان جابر بن حيان قد اطلع على التراث العلمي اليوناني وتأثر به في بعض جوانب تفكيره، إلا أنه قد اتخذ التجربة سبيلاً إلى التثبت من صحة الآراء والنظريات اليونانية التي وقف على دراستها. وفي التمييز بين العقلية اليونانية والعقلية العربية في البحث والدرس يقول غوستاف لوبون "إنك لا تجد عالماً يونانياً استند في مباحثه إلى التجربة، مع أنك تعد مئات من العرب الذين قامت مباحثهم الكيميائية على التجربة، فجابر بن حيان أستاذ لافوازيه أبي الكيمياء الحديثة⁽¹⁾."

ولم تكن تجريبية جابر مجرد معرفة بالخبرة، بل كانت عبارة عن ازدواج بين العقل والعمل كما ينص المنهج التجريبي الحديث الذي صاغه علماء الغرب المحدثين، حيث يمر المنهج العلمي التجريبي أو الإستقرائي بمراحل ثلاث : الأولى هي مرحلة البحث، والثانية هي مرحلة الكشف، والثالثة هي مرحلة البرهان. فالجانب العقلي يتمثل في المرحلة الثانية وهي الكشف، ويتمثل الجانب التجريبي في المرحلتين الأولى والثالثة، وهما البحث والبرهان. ويصرح جابر بأن منهجه العلمي التجريبي قد ضمنه بصورة كلية في كتابه "الأصول" وهو الله... قد عملته بيدي وبعقلي من قبل وبحثت عنه حتى صَحَّ وامتحنته فما كذب⁽²⁾. وهذا وصف دقيق لما يقوم به الباحث العلمي الحديث، إذ أن جابراً قد زاوج بين الفرض العقلي وبين

(1) مصطفى الرافعي، حضارة العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1968، ص 235.

(2) جابر بن حيان، كتاب الخواص، المقالة الثانية والثلاثون، مختار كراوس، ص 322.

التجربة التي تأتي لتأييده أو تكذيبه. ويجعل جابر الدربة (التجربة) محكاً للتمييز بين العالم وغير العالم، فالأول يصل بالتجربة إلى نتائج جديدة، والثاني يعطل البحث العلمي " فمن كان درباً كان عالماً حقاً ومن لم يكن درباً، لم يكن عالماً. وحسبك بالدربة في جميع الصنائع، إن الصانع الدرب يحذق وغير الدرب يعطل "(1).

وإذا كانت التجربة في التصور العلمي الحديث تزود العلم بالأساس المادى الذى يثبت وجهة نظر الباحث فيما سبق له أن لاحظته من الوقائع، فإن جابراً بن حيان قد فطن إلى هذا المفهوم وطبقه بصورة فعلية. ويؤكد ذلك دكتور زكى نجيب محمود حيث يقول : فمن قراءة نصوصه استطعنا أن نتلمس مذهباً في خطوات السير في طريق البحث العلمى، وهى خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمى اليوم، وهى تتلخص فى ثلاث خطوات رئيسة: الأولى - أن يستوحى العالم من مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها، والثانية - أن يستتبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه، والثالثة - أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليرى هل تصدق أو لاتصدق على مشاهداته الجديدة، فان صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى يركن إلى صوابه فى التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الطبيعة لو أن ظروفها بعينها توافرت (2).

ولم يغفل جابر بن حيان دور الملاحظة أو المشاهدة الحسية تماماً كما فى المنهج العلمى الحديث. ففي المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير يقول (3): "ويجب أن تعلم أنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأينا فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحنناه وجربناه، فما صح

(1) جابر بن حيان، كتاب السبعين، مختار كراوس ص 464.

(2) زكى نجيب محمود، مرجع سابق، ص 65.

(3) جابر بن حيان، كتاب الخواص الكبير، مختار كراوس، ص 232.

أوردناه، وما بطل رفضناه، واستخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم". فالملاحظة الحسّية هي المصدر الصحيح لتحصيل العلوم والمعارف، وهي أيضاً وسيلة لتقييم آراء الآخرين، فما تثبته فمقبول، وما لم تثبته فمرفوض.

وينصح جابر بضرورة قراءة الكتب والتحصيل النظري قبل إجراء التجارب. ومع اعترافه بأن عملية الإطلاع على ما في الكتب النظرية تقتضى تعباً وكداً، إلا أنها هي الخطوة الأساسية الأولى في البحث إذا أراد الباحث الوصول إلى الحقيقة بعد التجربة. يقول جابر: "اتعب أولاً تعباً واحداً واجمع وانظر واعلم، ثم اعمل، فانك لاتصل أولاً، ثم تصل إلى ما تريد"⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن جابراً بن حيان قد اتبع المنهج العلمي بأدق تفاصيله. وقد أدى به هذا إلى إحراز نتائج هامة في تقدم علم الكيمياء. بيد أن التطور الذي حدث في مجال هذا العلم لم يكن في مجال المنهج فحسب، وإنما امتد ليشمل نسق المعرفة العلمية فيه. فجابر وهو من أبرع وأعظم الكيميائيين العرب عرف كثيراً من العمليات الكيميائية كالتبخير والتقطير والترشيح والتكليس والإذابة والتبلور والتصعيد. وربما كانت بعض هذه العمليات معروفة عند القدماء ممن زالوا الصنعة، لكنها لم تكن معروفة كعمليات أساسية في الكيمياء.

وبفضل تطبيقه للمنهج التجريبي كان جابر بن حيان أول من استحضر حامض الكبريتيك بتقطيره من الشّبّه، وسماه زيت الزاج، واستخرج حامض النيتريك (ماء الفضة) وسماه (الماء المحلل) وكان يُعرف باسم (روح الملح)، ووصف هذا الحامض بأنه نوع من المياه الحادة

(1) جابر بن حيان، الخواص الكبير، ص 323 - 324.

التي تصيب المعادن. وهو أول من اكتشف الصودا الكاوية، وأول من استخرج نترات الفضة (حجر جهنم)، وثاني كلوريد الزئبق (السليمانى)، وحامض النيترو هيدروكلوريك (الماء الملكى). وهو أول من لاحظ ما يحدث من ترسب كلوريد الفضة عند إضافة محلول ملح الطعام إلى محلول نترات الفضة. ويُنسب إلى جابر أيضاً استحضار مركبات أخرى مثل كربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم، وكربونات الرصاص القاعدى، والزرنيخ والأثمد (الكحل: كبريتيد الأنثيمون). كما عرف استخدام ثانى أكسيد المنجنيز فى صناعة الزجاج. وجابر هو أول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحل بواسطة الحامض. ولا تزال هذه الطريقة تُستخدم إلى الآن فى تقدير عيارات الذهب فى السبائك الذهبية وغيرها، كما عرف جابر تصفية المعادن وتنقيتها من الشوائب المختلطة بها.

5- مؤلفات جابر بن الوهم والحقيقة وأثرها فى اللاحقين:

بعد أن عدد ابن النديم مائة واثنى عشر كتاباً لجابر بن حيان ⁽¹⁾، يذكر أن له بعد ذلك سبعون كتاباً ⁽²⁾، وله بعد ذلك عشر مقالات تتلو هذه الكتب، وهى: كتاب مصححات فرثاغورث، كتاب مصححات سقراط، كتاب مصححات أفلاطون، كتاب مصححات أرسطاطاليس، كتاب مصححات أرسنجانس، كتاب مصححات أركاغتنيس، كتاب أمورس، كتاب مصححات ديمقريطس، كتاب مصححات حربى، كتاب مصححاتنا نحن ⁽²⁾. ثم يتلو هذه عشرون كتاباً

(1) منها : كتاب اللاهوت، كتاب الباب، كتاب الثلاثين كلمة، كتاب المنى، كتاب الهدى، كتاب الصفات، كتاب العشرة، كتاب البلاغة، كتاب الأشجار، كتاب الإكليل، كتاب الخلاص، كتاب الهيئة.. الخ (الفهرست 501).

(2) الفهرست 502.

بأسمائها⁽¹⁾. وبعد ذلك سبعة عشر كتاباً أولها : كتاب المبدأ بالرياضة، كتاب المدخل إلى الصناعة، كتاب التوقف، كتاب الثقة بصحة العلم، كتاب التوسط في الصناعة.. الخ⁽²⁾. وبعد ذلك ينقل ابن النديم قولاً - مبالغ فيه من وجهة نظري - يزعم أنه لجابر إذ يقول: قال أبو موسى (جابر): ألفت ثلاثمائة كتاب في الفلسفة، وألف وثلاثمائة كتاب في الحيل على مثال كتاب تقاطر (?)، وألف وثلاثمائة رسالة في صنائع مجموعة وآلات الحرب، ثم ألفت في الطب كتاباً عظيماً، وألفت كتاباً صغيراً وكباراً، وألفت في الطب نحو خمسمائة كتاب، مثل كتاب المجسة والتشريح. ثم ألفت كتب المنطق على رأى أرسطاطاليس، ثم ألفت كتاب الزيج اللطيف نحو ثلاثمائة ورقة، كتاب شرح أقليدس، كتاب شرح المجسطي، كتاب المرايا، كتاب الجاروف الذى نقضه المتكلمون، وقد قيل إنه لأبى سعيد المصرى، ثم ألفت كتاباً في الزهد والمواعظ، وألفت كتاباً في العزائم كثيرة حسنة، وألفت كتاباً في النيرنجات، وألفت في الأشياء التى يعمل بخواصها كتباً كثيرة، ثم ألفت بعد ذلك خمسمائة كتاب نقضاً على الفلاسفة، ثم ألفت كتاباً في الصنعة يعرف بكتاب الملك، وكتاباً يعرف بالرياض⁽³⁾.

وبناء على ذلك فان جملة ما ألفه جابر من الكتب تبلغ أربعة آلاف كتاب تقريباً. ومن الواضح أن هذا العدد الضخم لا يستقيم مع العقل والمنطق بأية حال من الأحوال، إذ من أين أتى جابر بن حيان بالوقت

(1) وهى : كتاب الزمردة، كتاب الفاضل، كتاب الانموذج، كتاب المهجة، كتاب سفر الأسرار، كتاب العبيد، كتاب الحقيقة، كتاب البلورة، كتاب الساطع، كتاب الإشراق، كتاب المخايل، كتاب المسائل، كتاب التفاضل، كتاب التشابه، كتاب التمييز، كتاب الكمال والتمام، كتاب الضمير، كتاب الطهارة، كتاب الأعراض (الفهرست 502).

(2) الفهرست 503.

(3) الفهرست 503.

اللازم لتأليف هذا العدد من الكتب، وهو قد عاش حوالى ستين سنة يقولون أو يزيدون قليلاً (123-184 هـ تقريباً). وهنا يكون لدينا افتراضان : فإما أن يكون جابر قد بدأ التأليف منذ اليوم من ميلاده إلى يوم وفاته فجاء إنتاجه الفكرى بمعدل كتابين فى اليوم الواحد!! وإما أن يكون جابر قد بدأ التأليف بعد مرحلة النضج الفكرى فجاء إنتاجه الفكرى بمعدل ستة مؤلفات فى اليوم الواحد. وكلا الفرضين ضرباً من الخيال الذى يرفضه العقل ويتناقض مع الطبيعة الإنسانية نفسها. وعلى ذلك يكون ما ذكره ابن النديم على لسان جابر من قبيل التلفيقات الواضحة التى تتهار أمام أول نظرة ناقدة.

وبناء على ما سبق ذهب البعض إلى اعتبار جابر بن حيان شخصية اسطورية لاوجود لها، وأيضاً بناء على ما نقله ابن النديم من أن جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين قالوا إن جابراً لا أصل له ولا حقيقة، وبعضهم قال انه ما صنف، وإن كان له حقيقة، إلا كتاب الرحمة، وإن هذه المصنفات صنفها الناس ونحلوه إياها⁽¹⁾.

ولكن ابن النديم يستنكر ذلك القول، ويصف من يتعب ويكد فى تأليف كتبه ثم ينحلها لغيره بالجهل. ويؤكد ابن النديم حقيقة وجود جابر قائلاً : "وأى فائدة فى هذا، وأى عائدة؟ والرجل له حقيقة، وأمره أظهر وأشهر، وتصانيفه أعظم وأكثر"⁽²⁾. ولا شك أن جابراً ألف مؤلفات عديدة وأكثرها فى الكيمياء، لكنها ليست بالكم الهائل الذى ذكره ابن النديم. "ولا يخلو كتاب من كتبه من فوائد عديدة"⁽³⁾. وتعتبر مؤلفات جابر الكيميائية عن مرحلة عن مرحلة هامة من مراحل تطور الكيمياء العربية.

(1) الفهرست 499.

(2) الفهرست ص 499.

(3) كشف الظنون 2 / 1531.

إذ أنها تعد دائرة معارف علمية وتعطينا ملخصاً لعلم الكيمياء في عصره. وهذا ما حدا بجورج سارتون أن يطلق على المدة التي تقع بين عامي (132 - 185 هـ / 750 - 800 م) عصر جابر بن حيان، وذلك لمجهوداته العظيمة في علم الكيمياء⁽¹⁾. وكان لكيمياء جابر ومؤلفاته فيها أثر واضح في تطور علم الكيمياء العربي عند اللاحقين. ويمكن الإشارة إلى ذلك فيما يلي :

يصرح صاحب "روضات الجنان"⁽²⁾ بعد أن فرغ من حديثه عن خالد بن يزيد بن معاوية، وكيف أنه أبدع في كتابه "الفرووس" ما لا يخفى على أهل التحصيل، بالإضافة إلى ماله في المنشور من كتب أخرى ومصنفات عالية استفاد منها، يصرح بأن " من بعده الأستاذ الكبير جابر بن حيان، فإنه الأستاذ العظيم الشأن الذي هو أستاذ كل من وصل بعده إلى هذه الصناعة.

وإذا تتبعنا من جاء بعد جابر من مشاهير علماء المسلمين في الكيمياء، وجدنا الرازي الطبيب يرجع الاهتمام بدراسة الكيمياء إلى إدراكه أن موضوعها يتصل اتصالاً وثيقاً بدراسة الطب، ولذلك نراه يصنف كتاباً قيماً في الكيمياء أسماه "سر الاسرار" ويعرف في العالم الغربي باسم Libersecre torum⁽³⁾. وهذا الكتاب يبين أن الرازي قد عنى بعلم الكيمياء وصرف جهوداً كبيرة في إجراء التجارب الكيميائية المختلفة.

(1) Sartom. G , Introduction to the History of Science 3 vols. Baltimore 1929 , vo 11 , P. 597.

(2) الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله اسماعيليان، 8 مجلدات، طهران (د.ت) 219/2.

(3) خالد حربي، خالد حربي، أبو بكر الرازي حجة الطب في العالم، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2006، ص160.

وكان في أول عمله في هذا المضمار يسعى إلى الحصول على ملح الأكسير، لأنه كان من القائلين بإمكان تحويل المعادن، وأن ذلك أقرب إلى الممكن منه إلى الممتع، ووضع كتاباً ردُّ به على الكندي الذي دحض هذه الدعوى وأنكرها. واستند الرازي في رأيه هذا إلى نظرية تركيب المواد المنسوبة إلى جابر بن حيان الذي كان الرازي يكن له كثيراً من الاحترام والتقدير⁽¹⁾، وينعته في كتبه الكيميائية بقوله: "استاذنا أبو موسى جابر بن حيان"⁽²⁾. فأمن الرازي بأن جميع المواد تتألف من أربعة عناصر كما قال جابر بن حيان، ولذلك كان تحويل معدن إلى آخر محتملاً. وغاية الرازي من ذلك تتفق وما رمى إليه جابر بن حيان من تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة عن طريق الأكسير.

ومع أن الشيخ الرئيس ابن سينا (370 - 428 هـ/ 980 - 1037 م) قد أنكر إمكان تحويل المعادن أو العناصر الخسيسة إلى ذهب وفضة، وسخر من الكيميائيين في عصره الذين اعتقدوا ذلك، وشكك في قدرتهم على تحويل مواد صلبة من عنصر إلى آخر⁽³⁾، فإنه سلك مسلك جابر بن حيان من حيث الاعتقاد في تكوين المعادن، وجاءت نظريته في هذا الموضوع مطابقة لنظرية جابر.

وفي النصف الثاني من القرن الخامس، وأوائل القرن السادس الهجري يطالعنا كيميائي عربي الأصل وهو الطغرائي (453 - 515 هـ/ 1061 - 1121 م) بكتابه "جامع الأسرار" الذي يبين فيه أنه اطلع على كثير من الكتب اليونانية المترجمة وكتب جابر المتوفرة في زمانه، إضافة

(1) أحمد عبد الباقي، من أعلام العلماء العرب في القرن الثالث الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الأولى، بيروت 1990، ص 257.

(2) الفهرست، ص 500.

(3) Holmyard, E.J., Alchemy "Islamic alchemy" Pelicam Books. 1957, P.93 .

إلى اطلاعه على بعض كتب أبي بكر الرازي، ولاسيما كتابه "سر الأسرار". ومن بين كل هؤلاء يمجّد الطغرائي جابر بن حيان لتمكنه من الصنعة⁽¹⁾.

ولم يتوقف تأثير جابر بن حيان على الكيميائيين العرب فحسب، بل امتد هذا التأثير إلى العالم الأوربي، وكان له دور ملموس في تأسيس وتطور الكيمياء الحديثة.

لقد جاء المسيو بارتيلو في الجزء الثالث من كتابه "الكيمياء في العصور الوسطى" المنشور في باريس عام 1893 بتحليل دقيق للكيميائيين العرب، ويعتقد أن كل مادتهم يمكن تقسيمها إلى قسمين : أحدهما، إعادة تعبير عن بحوث الكيميائيين الإغريق في الاسكندرية، والثاني بحوث أصيلة، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الإسكندرانية أولاً وقبل كل شيء، ويعتبر كل هذه المادة الأصيلة أثراً من آثار ما قام به جابر بن حيان الذي يصبح بهذا في الكيمياء في مكان أرسطو من المنطق. وينشر بارتيلو في كتابه ستة مؤلفات لجابر واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية⁽²⁾.

ولقد ترجمت مؤلفات جابر إلى اللاتينية في وقت مبكر بمعرفة روبرت الشستري (ت 1144 م)، وجيرار الكريموني (ت 1187 م). وترجم أيضاً "مجموع الكمال" لجابر بن حيان إلى الفرنسية سنة 1672 م. وكانت هذه المؤلفات من ضمن الأسس المهمة التي قام عليها علم الكيمياء الحديث.

من كل ما سبق يمكننا الزعم بأن جابراً بن حيان صاحب مدرسة كيميائية مميزة قدمت انجازات علمية موثقة (بتطبيق المنهج التجريبي)، و كانت بمثابة الأسس الأولية التي عملت على تطور الكيمياء العربية فيما بعد عصر جابر، وساعدت في تأسيس علم الكيمياء الحديث.

(1) فاضل أحمد الطائي، أعلام العرب في الكيمياء، ص 352.

(2) ديلاس أوليري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، ص 134.

الفصل الثانى عشر

جماعات ومدارس العلوم الطبية أبو بكر الرازى أنموذجا

sharif mahmoud

مدخل:

يُعد أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (250-313هـ/864-925 م) أبرز أطباء المسلمين الذين ظهوروا في الفترة التي حددها البحث، فهو طبيب المسلمين بدون منازع، وأبو الطب العربي، وجالينوس العرب، وحجة الطب في أوروبا إبان القرن السابع عشر الميلادي⁽¹⁾. ويمكن تناول الرازي كمدرسة طبية أثرت في العالم من خلال الإجابة على عدد من الأسئلة هي:

1- هل شهد العصر الذي عاش فيه الرازي وجود جماعات علمية؟ وإذا وجدت فإلى أي مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمي؟

(1) خالد حربى، أبو بكر الرازي حجة الطب في العالم، ص 25. والرازي ولد بالرّى إحدى مدن إيران القديمة، وكان يضرب العود في صباه. ثم نزع عن ذلك وأكب على النظر في الطب والفلسفة (ابن جُلجل، طبقات الأطباء والحكماء، بتحقيق فؤاد سيد، ص 77)، فتعلم في بغداد وتنقل في شبابه بين البلاد المختلفة زيادة في العلم، ثم عاد إلى بغداد مرة أخرى تلبية لدعوة الخليفة المنصور، وذلك بعد أن تعلم من العلاج الإغريقي، والفارسي، والهندي، والعربي الحديث. ثم عاد إلى مدينته " الرى " وتقلد منصب مدير بیمارستانها الذي دبره. ولم يطل الزمان حتى أصبح الرازي طبيباً عظيم الشأن، فاستحق أن يفوز بصداقة الملوك والأمراء وحب الشعب. ثم انتقل الرازي من بیمارستان " الرى " إلى مزولة المهنة في بیمارستان العضدى، والذي كان بمثابة أكبر مستشفى في العاصمة حينذاك. وقد تمكن الرازي من الفوز بمنصب رئيس الأطباء في هذا المستشفى الكبير، الأمر الذي جعل الخليفة يفتح له أبواب قصره ليكون الطبيب الخاص به. ولم يمض وقت طويل حتى أصبح الرازي ذائع الصيت في طول البلاد وعرضها، وطبقت شهرته الآفاق، فأصبح حجة في الطب، ومرجعاً نهائياً لكل الحالات المستعصية، يسعى إليه كل من أراد الصوب من كل حذب وصوب، مرضى كانوا أم طلاباً. وللرازي مؤلفات كثيرة من أهمها وأشهرها " الحاوى "، " المنصورى "، " التجارب "، " برء ساعة " .. وغير ذلك (انظر حياة وأعمال الرازي تفصيلاً في خالد حربى، الرازي الطبيب وأثره في تاريخ العلم العربي، مرجع سابق).

2- ما هو قوام المعرفة العلمية في عصر الرازي؟ وهذا التساؤل يتفرع منه تساؤلات فرعية مثل:

أ - ما أشهر النظريات الطبية التي كانت سائدة؟

ب- ما المنطلقات الإستمولوجية (المعرفية) التي انطلق منها الرازي؟

3- ما الحجم الحقيقي لإنجازات الرازي الطبية، فهل كانت آراؤه النظرية والعملية في المجال الطبى متأثرة بمن سبقه من الأطباء وخاصة أطباء اليونان، أم أنها تزواج بين الفكرين، أم هى آراء أصلية تحسب لصاحبها؟

4- وإذا كان الرازي قد أتى بجديد في المجال الطبى، فما هو هذا الجديد، وما هو المنهج الذى أوصله إلى ذلك؟ وما مدى اسهامه في تاريخ العلم بعامة، وتاريخ الطب بخاصة؟

5- ما طريقة الرازي في الدرس الطبى، أصولها ومميزاتها؟

6- ما مدى تأثير الرازي في تلامذته وعلماء عصره، وما خصائص أو سمات التقاليد العلمية التى أرساها وأصبحت برنامج عمل للأجيال التالية؟

ونحاول فيما يلى الإجابة على هذه الأسئلة من خلال النقاط التالية:

أولاً: الجماعات العلمية في عصر الرازي.

ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على عصر الرازي.

ثالثاً: المنطلقات الإستمولوجية التي انطلق منها الرازي.

رابعاً: النشاط العلمى الجماعى في عصر الرازي.

خامساً: جماعة الرازي العلمية.

سادساً: منهج البحث العلمى عند الرازي.

سابعاً: إنجازات الرازي الطبية وأثرها في اللاحقين.

أولاً : الجماعات والمدارس العلمية في عصر الرازي

يُعد القرن الثالث الهجري بمثابة البداية الحقيقية للنهضة العلمية التي عاشتها الأمة الإسلامية. فما أن انقضى القرن الثاني الذي يُعد بمثابة إرهابات لهذه النهضة، حتى دخلت العربية شعوب أخرى ذات ثقافات وعلوم مختلفة.

ومع أن المجتمع الإسلامي في عصر الرازي قد شهد نزاع سياسي مشتعل، وواقع اجتماعي مضطرب، وخلافات دينية مذهبية مثيرة⁽¹⁾، إلا أن التعليم قد نشط بصورة كبيرة في هذا القرن، وأصبحت القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم في الكتاب من أولويات النشاط العلمي، وتلك المرحلة تساوى ما يُعرف الآن بمرحلة التعليم الابتدائي والإعدادي، وربما فاقتهما!، ثم ينتقل الطالب إلى حلقات المساجد التي كانت أشبه بالمعاهد العليا أو الجامعات حيث كان لكل فرع من فروع العلم عالم وحلقة خاصة في المسجد. وكان الطلاب يختلفون إلى من يرغبون الإستماع إليه من العلماء دون شرط، وكثير منهم كان يأخذ ما عند الشيخ، ثم يتحول إلى شيخ آخر وحلق أخرى⁽²⁾. وكان من أشهر المساجد حينئذ، مسجد البصرة، ومسجد الكوفة، والحرم المكي، والمدني، ومسجد عمرو بن العاص في مصر ... إلى غير ذلك.

وإذا كانت نواة العلم في العصر الأموي قد تمثلت في القرآن الكريم والحديث الذين يستنبط منهما الفقه، ولأجلهما يُروى الشعر، وتُبَحَث مسائل النحو، فإن هذه النواه، وإن ظلت في العصر العباسي، إلا أن البحوث قد اتخذت حولها شكلاً آخر تمثل في وجود علوم جديدة، من أهمها الطب الذي مثلت مدينة جنديسابور مركزه في بداية الأمر، ثم انتقل المركز العلمي للطب

(1) راجع تفاصيل ذلك في أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص26 وبعدها.

(2) شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، ط. الثانية 1973، ص115.

إلى بغداد، خاصة إبان حكم الخلفاء العباسيين، حيث نشطت دراسة العلوم المختلفة، مثل الطبيعة، والكيمياء، والهيئة، والمنطق، والإلهيات، وبدأت تتشكل الدراسة العلمية التي ظهرت لدى كثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، أمثال الفارابي، والرازي وابن سينا، إذ جمع كل هؤلاء بين الطب والفلسفة ودراسة العلوم الأخرى المرتبطة بهما.

وعلى ذلك كان هناك نوعان من الدراسة في هذا العصر، نوع ديني يرتبط بالقرآن والحديث، ونوع دنيوي يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به، ولكل نوع منهج خاص في البحث، وإن أثر كل منهما في الآخر. فلقد اعتمد منهج البحث في العلوم النقلية على الرواية وصحة السند، في حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو التجربة العلمية⁽¹⁾.

وحقيقة أن هذا الجو العلمي الذي عاشته الدولة الإسلامية في العصر العباسي، إنما يعد من آثار حركة الترجمة التي ابتدأت في العصر الأموي من اليونانية عبر السريانية إلى العربية. فلقد شهد العصر وجود جماعات ومدارس علمية تعمل في حقل الترجمة مثل جماعة ومدرسة حنين بن إسحاق، وجماعة ومدرسة بختيشوع .. وغيرهم⁽²⁾. فتناول المسلمون - على أثر ذلك - اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد في النحو والصرف والبلاغة، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني. وقد ظهر هذه النزعة المنطقية في النحو وعلم الكلام في مدرسة البصرة، وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الإسلامي⁽³⁾.

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص12.

(2) انظر الفصل الخاص بجماعات ومدارس الترجمة من هذا الكتاب.

(3) أحمد أمين، المرجع السابق، ص12.

ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على الرازي

1- النظريات الطبية السائدة:

إن البحث في هذه المسألة يتطلب الإشارة إلى بدايات بعض النظريات الطبية التي سادت في عصر الرازي. إذ أن مرحلة الابتكار والإبداع لدى الأطباء المسلمين لم تولد فجأة، بل إنها قد تأثرت بما قبلها من معرفة طبية كانت موجودة لدى الحضارات الأخرى، لاسيما الحضارة اليونانية، والتي أخذت بدورها من الحضارة المصرية القديمة.

والدارس لتاريخ العلم يعرف تماماً كيف شهدت مصر القديمة نهضة طبية⁽¹⁾ اشتملت على معرفتهم لكثير من فنون الطب والتطبيب، فهناك الكثير من الإسهامات المصرية القديمة في المجال الطبي⁽²⁾، وهو ما كشفت

(1) عرف المصريون القدماء العلاج بالنباتات والأعشاب الطبيعية، وعرفوا أمراض العيون مثل: الرمد الحبيبي، والالتهابات الرمدية، والماء الأزرق Glaucoma، وقوس الشيوخوخة Arcussenalis، وغيرها. كما استعملوا الغرغرات، والمراهم، والمقينات، والأقمة Suppositorries، والأشربة، والحقن الشرجية، واللزقات Plasters، والأدوية المدرة للبول والعرق ومارسوا الفصد والحجامة واستعملوا الأفيون كمادة مخدرة. وقد برعوا في تشخيص وعلاج الأمراض إلى الدرجة التي يمكن أن نرى معها التخصص الدقيق المتبع في الطب الحديث. يقول هيرودوت: الطب يمارس في مصر القديمة على طريقة الاختصاص، فالطبيب هناك يعالج مرضاً واحداً، لأجملته أمراض، والبلاد تعج بالأطباء، فبعضهم لأمراض العيون، وبعضهم لأمراض الرأس، وبعضهم للأسنان، وبعضهم للأمراض المجهولة التي ليس لها مكان معين (التيجاني الماحي، مقدمة في تاريخ الطب العربي، مطبعة مصر بالخرطوم، 1959، ص 8-10).

(2) من أمثلة ما جاء في بردية إير (الحالة 856) تقول بأن هناك وعاءين في عنق الإنسان، فإذا مرض بعنقه أو ضعف بصره، فقل عندئذ أن أوعية عنقه قد أصابها المرض (حسن كمال، الطب المصري القديم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط الثانية 1964، ص 156). والحالة رقم (191) من نفس البردية تتحدث عن الذبحة الصدرية فتقول: إذا فحصت إنساناً مصاباً بضيق في فم معدته، وتعتريه الآم في ذراعه، وفي صدره، وفي جانب فم معدته، ويقال عنه مرض (واز) الذي يهدد بالموت. حضر له أعشاباً منبهة. =

عنه بعض البرديات التى أكتشفت فى القرن الماضى، مثل بردية Edwinsmith (نشرت عام 1929)، و Eber (نشرت عام 1962)، و Chesterbetty، و Hearst. وغيرها، والتى أوضحت مدى الشوط الذى قطعه قدماء المصريين فى تقدم علم الطب. وكيف أنهم عمدوا إلى التجريب العلمى الصحيح فى كل فروع، وخاصة مجال طب المخ والأعصاب. ويبدو من النصائح التى أشاروا إليها على لسان كبار أطبائهم أنه كانت هناك مدارس تعليمية للطب مكنتهم من وضع نظرية علمية طبية استفاد منها أطباء اليونان فى بناء حضارتهم.

وإذا كان الطب المصرى قد نزع إلى التجريب، فإن الطب اليونانى قد اتخذ من صياغة النظريات المجرد سبيلاً.

ويمكن القول إن التفكير الطبى اليونانى قد بدأ يبلغ مرحلة النضوج على يد أبقراط (ولد عام 460 ق. م) الذى تضرع فى العلوم الطبيعىة، فأدخل الطب فى إطار عملى قائم على الفحص الإكلينيكى Clinical Observation والاستنتاج المنطقى السليم⁽¹⁾.

ثم وضع يدك مبسوطة عليه حتى تشفى ذراعاه، ويزول الألم (نفس المرجع، ص 256). كما أن نظرة طبية لفك سفلى عثر عليه فى مقبرة من الأسرة الرابعة (2900 - 2750 ق. م) لتوضح مدى مهارة أحد أطباء الأسنان الذى أجرى عملية جراحية لفتح خراج تحت أحد الضروس (جورج سارتون، تاريخ العلم، دار المعارف 1957، 113/1). ومما هو مثير للدهشة ما جاء فى نفس البردية (Eber) من ذكر لإحدى الوصفات الخاصة بحشو الأسنان المسوسة بخليط من كربونات النحاس، والصمغ، إلى جانب بعض المواد الإضافية الأخرى، والتى لا تكاد تخرج عما هو مستخدم فى الطب الحديث لحشو الأسنان، من استخدام مادة تسمى مملغم " Amalgam " تتكون من: فضة Silver، ونحاس Bruss، وزئبق Mercury، وذلك بنسب مختلفة. هذا بالإضافة إلى شد الأسنان بإسلاك من الفضة وغيرها.

(1) جورج شحاته قنواى، تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والوسيط، دار المعارف بمصر 1959.

وبعد مضي زمن على أبقراط، أصيبت تعاليمه بالجمود، واستقرت في قضايا صلبة، حيث اكتفى الأطباء بمحاولة تفسير النصوص. أما جوهر طريقته، وهو الملاحظة الحرة الطليقة والبحث عما يفيد المرضى، فقد أصبح شيئاً ثانوياً لا يبالى به الأطباء⁽¹⁾. فنهضت مدرسة الإسكندرية التجريبية Empirical School ضد هذا التيار العقلي المتزمت، وأعلنت أنها لا تهتم بعزل الأمراض، كما تهتم بعلاجها، فليس المهم أن نعرف ماهية الهضم مثلاً - بل ما هو سهل الهضم⁽²⁾. وهذا ما نجده عند أشهر من نبغ في هذه المدرسة، وهو جالينوس (ولد حوالي 130م)⁽³⁾ الذي جدد من علم أبقراط، وشرح من كتبه ما كان قد درس وغمض على أهل زمانه. وقد أسس جالينوس نظرياته وتعاليمه على معلوماته الدقيقة التي استنبطها من تشريح الحيوان وملاحظة وتفحص الجرحى والمرضى.

ولقد ظلت الإسكندرية مركز إشعاع ضخم للعالم القديم كله، وقد استمر ذلك الحال إلى أن انتقلت الحركة الطبية من الإسكندرية إلى موقع السلطة العلمية في بغداد خلال العصر العباسي الثاني.

من كل ما سبق أستطيع أن أقدم صورة لبعض النظريات الطبية التي كانت سائدة في عصر الرازي، ذلك الذي شهد العصر الذهبي لحركة انتقال العلوم إلى المسلمين. تلا ذلك مرحلة الإبداع والابتكار، والتي أرى أنها قد ابتدأت بالرازي في المجال الطبي.

(1) بول غليونجي، ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب 57، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر (د.ت) ص 43.

(2) جوزيف جارلند، قصة الطب، ترجمة سعيد عبده، دار المعارف بمصر (د.ت)، ص 86.

(3) أنظر ترجمة جالينوس في خالد حربى، دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس - إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 2009.

وعلى ذلك، فإن ما شاع من نظريات طبية قد انتقل إلى المسلمين من أسلافهم، خاصة اليونانيين، وبصفة أخص أبقراط وجالينوس: وهاك أشهر نظرية قديمة سادت في عصر الرازي وبعده، وهى نظرية الأخلاط وأعرضها هنا من خلال شرح الرازي لها.

2- نظرية الأخلاط:

يرى الرازي أن الأشياء الطبيعية، أو العوامل الطبيعية المؤثرة فى حدوث المرض تنقسم إلى سبعة أقسام:

استقصات، ومزاجات، وأخلاط، وأعضاء، وقوى، وأرواح، وأفعال⁽¹⁾ والاستقصات أربعة: نار حارة يابسة. وهواء حار رطب. وماء بارد رطب. وأرض باردة يابسة. والأصول هذه هى التى توجد حواسنا ومنها خلق الله جميع الخلق، والبهائم. وإليها ترجع إذا انحلت تراكيبها. وقوام كل شىء فى هذا العالم بهذه الأربع أمهات، ومنها يتكون ويتراكم.

والمزاجات تسعة واحد منها مستوى، وهو المزاج المعتدل وثمانية غير مستوية، وهى المزاجات الخارجة عن الاعتدال. أربعة منها مفردة: حار، بارد، رطب، يابس. وأربعة مؤلفة: حار يابس، وحار رطب وبارد يابس، وبارد رطب⁽²⁾.

والأخلاط (الأمشاج) أربعة: دم، بلغم، مرة صفراء، ومرة سوداء، والبلغم منه حلو، وهو حار رطب. ومنه مالح، وهو حار يابس. ومنه حامض، وهو بارد يابس. ومنه مسيخ وهو بارد رطب. ومنه نوع خامس زجاجى، وهو أبرد أنواع البلغم وأرطبها، ولايستحيل إلى الدم.

(1) الرازى، المنصورى فى الطب، تحقيق حازم البكرى الصديقى، معهد المخطوطات العربية، الكويت 1987، ص 29

(2) الرازى، المنصورى، ص 30.

وكل خلط يخرج من الفم بالقيء أو بالبصاق، أو ينحدر من الرأس، أو يخرج من الفم بالتخع، ولاطعم له في طبيعته، يسمى بلغمًا. والبلغم يتولد في البدن من أطعمة باردة رطبة في الهضم الأول الكائن في المعدة. وهو يتولد من غذاء يستحكم انضمامه. ولذلك لم تحدث الطبيعة له وعاء يقبله كالعروق والأوردة التي هي وعاء للدم، وكالمرارة التي هي وعاء للصفراء، وكالطحال الذي هو وعاء للسوداء. فما صار منه إلى الكبد وجداوله، استحال وصار دمًا، وما بقى منه في الأمعاء ولم ينحدر إلى الكبد اندفع من الأمعاء وانغسل بالمرارة الصفراء المنقية للأمعاء الغاسلة لها بحدتها وحرافتها. والمرارة الصفراء: منها ما يتولد في الكبد، ومنها ما يتولد في المعدة⁽¹⁾.

أما المتولدة في المعدة فهي ثلاثة أنواع: النوع الأول منها يسمى الكراشي، لأن خضرته تشبه لون الكراث، والنوع الثاني يُسمى الصدى أو الزنجاري، لأن لونه شبيه بلون الزنجار. والنوع الثالث يسمى النيلجي لأن لونه يشبه لون النيليج.

والمرارة السوداء نوعان: النوع الأول، المرارة السوداء الطبيعية، وهي عكرة الدم ويسمونها الحكماء الخلط الأسود، ولايسمونها السوداء ليفصلوا ما بين المرارة السوداء الطبيعية، والمرارة السوداء الخارجة عن الطبيعة.

والنوع الثاني من المرارة السوداء خارجة عن الطبيعة ويكون من الإحتراق، وهذا النوع لا يخلو أن يكون إما من احتراق الخلط المُسمى الخلط الأسود الذي هو عكر الدم. وإما من احتراق المرارة الصفراء بإفراط الحرارة عليها. وإما من احتراق الدم إذا احتد وفسد⁽²⁾.

(1) الرازي، المنصوري، ص 31.

(2) الرازي، المنصوري، ص 32.

كانت هذه أشهر نظرية سادت الفكر الطبى فى عصر الرازى. وتعتبر نظرية الأخلاط هذه خير مثال على تأثر النظريات الطبية بالأفكار الفلسفية، فقد قال انبازوقليس (490-340 ق.م) إن العناصر الأربعة: الماء، والنار، والتراب، والهواء هى الأصول الأولى للأشياء جميعاً.

الحسم الإنسانى مزيج من هذه العناصر أو الأركان بما لكل منها من طبائع إذا امتزجت فى تناسق وتناسب كيفاً وكماً، كانت الصحة، وعن أى إفراط أو تفريط يلزم اختلال يتولد عنه المرض.

وقد تبنى أرسطو هذه النظرية فى تفسيره لتركيب الأشياء الطبيعية -وتابعه الفلاسفة المسلمون⁽¹⁾ فى مجال الفلسفة- كما تبناها أبقراط فى مجال الطب⁽²⁾. وقد تبعه الأطباء فى التسليم بهذه النظرية (الأخلاط الأربعة) عبر تاريخ الطب الطويل حتى العصر الحديث.

ثالثاً: المنطلقات المعرفية التى انطلق منها الرازى

كانت تلك النظرية وغيرها من التراث المعرفى الطبى الذى اطلع عليه الرازى بمثابة الأسس التى حددت فكر الرازى فيما بعد. ولكن الرازى لم يسلم بهذه الآراء، وتلك النظريات، إلا بعد النقد والتمحيص والاختبار. وإذا قبل أياً منها، فإنه لايدونها كما هى، بل كان يأخذ خلاصة أو نتائج النظريات، ويسجلها بصورة موجزة مختصرة، وذلك لكى تكون بمثابة مقدمات يحاول الوصول منها إلى معرفة جديدة يقول الرازى عن كيفية تأليفه لكتاب المنصورى: "قد جمعت فى كتابى هذا جملاً وعيوناً ونكتاً من صناعة الطب مما استخرجته من كتب أبقراط، وجالينوس، وأرماسوس، ومن دونهم من القدماء، وفلاسفة الأطباء، ومن بعدهم من المحدثين فى أحكام

(1) من أمثال: الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد.. وغيرهم.

(2) صبحى، وزيدان، المرجع السابق، ص 79.

الطب والمفاقة فيه مثل بولس، وأهرون، وحنين بن إسحق، ويحيى بن ماسويه، وغيرهم وفصلت ذلك على غاية الإيجاز⁽¹⁾.

وهنا يبدو الرازي وكأنه أدرك - في زمانه - أن المشكلة الرئيسية للإبستمولوجيا Epistemology كانت ولا تزال دائماً هي مشكلة نمو المعرفة Growth Of Know Ledge، وأن نمو المعرفة يمكن أن يُدرس على أحسن وجه عن طريق دراسة نمو المعرفة العلمية⁽²⁾. وفي سبيل ذلك انتقد الرازي، واستبعد ما رآه خطأ من المعارف التي ظن أصحابها أنها صواب. ويُعتبر كتاب "الحاوي" خير دليل على أنه كان لا يأخذ بأقوال السابقين، أو المحدثين من الكتب على علتها. وقد أكد على ضرورة تحكيم آذان العقل الذي يحكم، ولا يُحكم، ويعقل ويقود، ولا يُقاد. وعليه، فإنه ثار على ما وجدته في الكتب من آراء لا يقبلها العقل، وأخذ بطريقة المتابعة والملاحظة، والتدوين بصورة دقيقة عند الممارسة، وطبق النظريات العلمية استناداً إلى التجارب، ورفض ما لا ينطبق منها على النتائج الصحيحة.

كذلك وقف الرازي على ضحد وتفنيد آراء السابقين الخاطئة، ومن كتبه في ذلك: كتاب الشكوك على جالينوس، فصل فيه الشكوك والمناقضات التي في كتبه. وذكر فيه أن كثيراً من الناس يستجهلون في تأليف هذا الكتاب. وأن كثيراً منهم يلومونه، ويعنفونه على مناقضة رجل مثل جالينوس في جلالته ومعرفته.

ولكن الرازي لم يعبأ بذلك لأن الحق عنده لا يؤخذ بالرجال، بل يؤخذ إذا كان حقاً في ذاته.

(1) الرازي، المنصوري، ص 18.

(2) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت)، ص 52.

وبالجملة فإن الرازى لم يعمل بقاعدة "سلطة الكتابات القديمة"، بل اتخذ من نفسه موقف المُنقّى السلبي الذى يُطالع ويحلل ويكتشف مواضع الأخطاء والغموض، والتناقضات واللاتساق، مما يجعله يصحح، ويضيف، ويبتكر، وينظر لخبرة علمية جديدة قوامها التواصل العلمى المبني على النقد بغرض إظهار الحقيقة".

وقد تجلّى هذا المنهج بصورة واضحة فى مجلس الرازى التعليمى. ومما لاشك فيه أن مجالس التعليم تلعب دوراً هاماً فى تقدم ونمو المعرفة الإنسانية. لذلك ينبغى علينا أن نتعرف على طبيعة مجلس الرازى، ففى ذلك ما يساعدنا على بيان أوجه النشاط العلمى عنده، فضلاً عن تحديد مكانته كأستاذ معلم وطبيب عبقرى.

رابعاً: النشاط العلمى الجماعى فى عصر الرازى

بدأت الحركة العلمىة المزدهرة ذروتها فى عصر الرازى. وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل، وترجمة، وتنقيح، وتعليم، وتأليف، وابتكار. وكان من أبرز صورها أيضاً، انتشار مجالس التعليم فى معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية. وقد ساعد على ذلك تشجيع وحرص الخلفاء والوزراء على توفير كافة الإمكانيات اللازمة لهذه المجالس. فيروى عن أحد وزراء بنى العباس أنه تبرع بمائتى ألف دينار لتأسيس كلية: فى بغداد، وأوقف عليها خمسة عشر ألف دينار سنوياً. وكان عدد الطلبة فيها ستة آلاف، لا فرق بين غنى أو فقير، فكانوا يكلفون التلاميذ الفقراء مؤنة دفع أجر التعليم، ويعطون الأساتذة مرتباتهم بكرم وسماحة. وكانت المؤلفات الجديدة تنسخ وتجمع سداً لحاجة أهل العلم، وشهوة الأغنياء فى جمع الكتب⁽¹⁾.

(1) محمد فريد وجدى، الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت 1967، ص 451، 452.

ونحاول فيما يلي إلقاء الضوء على سمات أحد أنواع مجالس التعليم في هذا العصر، وهي مجالس التعليم الطبي، تلك التي تخص موضوع هذه الجزئية من البحث. وذلك لتكون بمثابة مقدمة طبيعية ننتقل منها إلى الحديث عن مجلس الرازي التعليمي، لأنتهى من ذلك إلى محاولة استخلاص أهم مميزات هذا المجلس، لأن في ذلك أثره الهام في بيان النشاط العلمي الجماعي عند الرازي.

لقد شهدت البيمارستانات أكبر مجالس التعليم في عصر الرازي، فلم تكن المستشفيات مقتصرة على علاج المرضى فحسب، بل كان يُدرس فيها الطب أيضاً. وفي حدائقها كانت تُزرع الأعشاب الطبية. وكانت مكتباتها تزدهم بمئات المجلدات، كما كان الأطباء البارزون يقومون بإلقاء محاضراتهم الطبية في أروقتها.

ويُعد الرازي من أكثر الإساتذة الذين اهتموا بتطبيق هذا النوع من التعليم وكان ذلك في بيمارستان الري، والبيمارستان العضدي، وبيمارستان بغداد. وبعد قليل سيأتى الوقوف بشئ من التفصيل والتحليل على حلقات الرازي البمارستانیة التعليمية.

وفي مجالس العلم كان الأستاذ العالم ينصح طلابه بكثرة قراءة الكتب النظرية المشهورة في تخصصه. ففي الطب نرى الرازي ينصح بالاستكثار من قراءة كتب الحكماء .. وذلك في نظره نافع لكل حكيم⁽¹⁾. ولهذا نراه في كتابه "المرشد" يرشد الأطباء الجدد إلى قراءة كتاب أبقراط في "تقدمة المعرفة". وكثير من كتب جالينوس مثل "أدوار الحميات"، و"الأدوية المفردة" و"أزمان الأمراض" و"الاسطقسات"، و"البحران"، و"أيام البهران"، و"تدبير الغذاء في الأمراض الحادة"، و"العلل والأعراض"، و"حيلة البرء"، وكتاب "المزاج"

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 420.

و"النبض" و"التنفس" .. وغيرها. وفي ذلك يقول الرازي: "والأجود ألا تترك ولا كتاباً واحداً إلا وتطلع عليه وتعلم ما فيه"⁽¹⁾.

وفي مجالس العلم كثيراً ما كان العالم يؤلف لتلاميذه الذين تخرجوا عليه وأصبحوا أساتذة يباشرون تدريس العلم. وكثير من الكتب كانت تؤلف إهداء لخليفة، أو أمير، ومن أمثلة ذلك في الطب، كتاب "المنصوري" الذي ألفه الرازي للأمير منصور بن اسحق. وكتاب "برء ساعة" الذي ألفه للوزير أبي القاسم بن عبد الله. ولكن الرازي لم يقتصر على هذا النوع من التأليف، بل نراه يؤلف للفقراء أيضاً، ومثال ذلك كتابه "من لا يحضره الطبيب"، أو طب الفقراء. كان غرضه فيه إيضاح الأمراض علة علة، وبيان أنه يمكن معالجتها بالأدوية الموجودة في كل مكان، والتي يسهل الحصول عليها واستعمالها.

وقد اقترنت مجالس التعليم بنشاطات علمية أخرى، مثل الترجمة، والنسخ، والمطالعة، والتأليف. ويمكن أن نجد صورة مزدهرة لهذه الأنشطة في بيت الحكمة الذي أتمه "المأمون" وتقلد رياسته "حنين بن إسحق" الترجمان المشهور.

وإذا كنا نستكثر الآن مدة دراسة الطلاب في كليات الطب حالياً (حوالي سبع سنوات)، فإن هذه المدة لا تقاس بأى وجه من الوجوه بالمدة التي كان يقضيها الطالب في التعليم، والتي قد تصل إلى ثلاثين عاماً. فما سويه أبو يوحنا "ظل تلميذاً في بیمارستان جندیسابور ثلاثين سنة"⁽²⁾.

(1) الرازي، المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، مايو 1961، فصل 377، ص 123.

(2) ابن أبى أصبغة، عيون الأنباء، ص 242.

خامساً : جماعة ومدرسة الرازي العلمية

لقد حرص الرازي على تعليم طلابه حرصه على علاج مرضاه أو أشد. وقد اتبع في منهجه التعليمي طريقتين، الأولى للتعليم النظري، والأخرى للعمل. وهذا التقسيم يرجع إلى تعريف الرازي للطب بأنه "حفظ الصحة في الأجساد الصحيحة، ودفع المرض عن الأجساد السقيمة، وردها إلى صحتها. ويتجزأ إلى جزئين، هما العلم والعمل"⁽¹⁾.

ويمكن الوقوف على تفاصيل هاتين الطريقتين فيما يلي:

1- طريقة التعليم النظري

صور لنا القفطي⁽²⁾ حلقة درس الرازي النظرية قائلاً: كان يجلس في مجلسه ودونه التلاميذ، ودونهم تلاميذهم، ودونهم تلاميذ آخرون، وكان يجيء الرجل فيصف ما يجده لأول من يلقاه منهم، فإن كان عنده علم، وإلا تعداه إلى غيره، فإن أصابوا، وإلا تكلم الرازي.

يتضح من هذا النص أن الرازي قد اتبع طريقة أكاديمية في تعليم الطلاب، فقد خصص لكل طالب مكاناً خاصاً به في الحلقة، وذلك على حسب التحاقه بها. وكان "التدريس النظري يتم بأسلوب نقاش علمي يجمع الطلبة على ثلاث حلقات أقربهم إليه أنضجهم علماً وخبرة، ويليه الصنف الثاني ممن هم أقل خبرة، ثم الصنف الأخير الذي يضم المستجدين، فيقرأ عليهم، ويُفسر لهم، ويناقشهم، ويصغي إلى حوارهم مجيباً على أسئلتهم، وكلما توسم نباهة بأحدهم، قدمه إلى حلقة أقرب، وهذه الحلقة يبقى فيها المتعلم مدة ثلاث سنوات، أي أنه يمضي سنة في كل حلقة"⁽³⁾. وينتقل من حلقة إلى أخرى بحسب القدر الذي حصله من العلم، والذي يتضح في

(1) الرازي، المنصوري، ص 29.

(2) الأخبار، ص 179.

(3) ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي، م. س، ص 247.

تشخيصه لما يعرض عليه من علل المرضى. وهنا ينصح الرازي تلاميذه قائلاً: ينبغي للطبيب أن لا يدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن يتولد عن علته من داخل ومن خارج، ثم يقضى بالأقوى⁽¹⁾. فإن لم يستطع التلميذ الوقوف على تشخيص سليم، انتقل المريض إلى من هو أكثر منه علماً وخبرة. وإذا فشل جميع الطلاب في تشخيص المرض وعلاجه، فإن الكلمة الأخيرة تكون للأستاذ، ويتبع ذلك مناقشة الطلبة فيما حدث بغرض تعليمهم.

وكان الرازي خلال مناقشته للطلاب، ورده على أسئلتهم يتعمق من أجل الوصول إلى الأسباب المرضية التي تصيب كل عضو من الأعضاء، وبهذا يجعل من أسئلة الطالب خير معين للأستاذ نفسه.

ويوجه الرازي انتباه تلاميذه إلى أهمية قراءة كتب السابقين، وكثرة الاطلاع عليها. وبعد أن يجمع الطالب أكبر قدر من الكتب، ويقف على ما فيها، فإن الرازي ينصحه بأن يعمل لنفسه كتاباً يضمنه ما غفلت عنه الكتب التي قرأها، ويكون بمثابة مرجع يسهل الرجوع إليه عند الحاجة، إذ يقول: "إن كنت معنياً بالصنعة وأحببت أن لا يفوتك ولا يشذ عليك شيء ما أمكن، فأكثر جمع كتب الطب جهديك. ثم أعمل لنفسك كتاباً تذكر فيه كل علة ما قصر الكتاب الآخر وأغفله من كل نوع من العلل، فيكون ذلك كنزاً عظيماً وخزانة عامرة. حافظاً على الذكر ومسهلاً لتناول ما تريده منه إن شاء الله"⁽²⁾.

ومع أن اهتمام الرازي الأول كان منصباً على المشاهدة والتجربة من حيث أنهما المحك الذي يفصل به بين الحق والباطل، إلا أن ذلك لا يعنى إهمال مطالعة الكتب النظرية عنده، بل ويرى أنه "متى كان اقتصار الطبيب

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 421.

(2) الرازي، المرشد، فصل 377، ص 124.

على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل"⁽¹⁾، وذلك لأنه "مهما عمّر الإنسان فإنه لا يستطيع تحقيق ما شاهد بتعاقب الأزمنة في مختلف بقاع الدنيا، فلا بد له من أن يقوى بصيرته بعلم الآخرين.

ولأهمية هذه المسألة في العملية التعليمية بصفة عامة يقول الرازي لتلامذته: "هذه الصناعة لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال من تقدمه أن يلحق فيها كثير شيء، ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عُمر الانسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط، بل جُل الصناعات كذلك، وإنما أدرك هذه الصناعة إلى هذه الغاية في ألوف من السنين، ألوف من الرجال، فإذا أقتدى أثرهم، صار كمن أدركهم في زمن قصير، وصار كمن عمّر تلك السنين"⁽²⁾.

وكان على الرازي "الأستاذ" أو رئيس الجماعة العلمية أن يشرح ويُفسر ما في "الكتب" وأن يجعلها أقرب إلى الطلاب وأيسر فهماً. وكان عليه أن يبين لطلابه كيف يتقنون هذه الصناعة. ولقد اتبع الرازي في تعليم طلابه ترتيباً منطقياً، يصعب أن يخرج عما هو متبع الآن في التعامل مع المرضى. فعلى الطبيب أن يبدأ أولاً بالتعرف على أعراض المرض. ثم يحاول أن يعرف سببه، وهل هو سبب واحد، أم أسباب منقسمة. ثم يقدم العلاج وفقاً لما استقر عليه من الأسباب. ولا بد أن يكون مدركاً لمدى استعداد الجسم لتقبل العلاج. وعليه أيضاً أن يحترس من أن معالجات علة أخرى بسيطة قد تؤثر في علاج العلة الرئيسة. وعليه أن يعلم أنه إذا دامت الأسباب المحدثّة للعلة، فإنها تنذر بأعراض أخرى أردأ من أعراضها.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء.. ص 423.

(2) الرازي، المرشد، ص 126.

ويمكن تفصيل هذه التعاليم من خلال كلام الرازي نفسه،
إذ يقول لطلابه معلماً إياهم: اطلب في كل مرض هذه الرؤوس⁽¹⁾:
أ- المسمى (أو) التعريف أولاً:

ومثاله أن تقول: إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة، مع وخز
الأضلاع، وضيق في النفس، وصلابة في النبض، وسعلة يابسة منذ أول
الأمر. ثم أنه تظهر فيها صفرة، أو حمرة، أو سواداً، أو نحو هذه من
الفضول المقيمة لنوع ذلك المرض. فإن أصبت، فذلك الرأس الأول المسمى
التعريف.

ب- ثم اطلب العلة والسبب:

ومثال ذلك: "أن تعلم أن سبب ذات الجنب ورم حار في ناحية الغشاء
المستبطن للأضلاع.

ج- ثم اطلب هل ينقسم لسببه، أو نوعه أم لا؟

مثال ذلك: تنقسم ذات الجنب إلى الخالصة، وغير الخالصة. وينقسم
سببها إلى موضع الورم، وفي العضل الداخل، والخارج من الأضلاع. وأنه
إذا كان الورم في العضل الخارج من الأضلاع، كانت غير صحيحة. وإذا
كانت في العضل الداخل من الأضلاع والذي يقرب من الغشاء المستبطن
للأضلاع، فهي صحيحة.

د- ثم اطلب تفضل كل قسم من الآخر:

مثال ذلك: أن ضيق النفس، والوخز والسعلة في الصحيحة أشد،
وفي غير الصحيحة أخف. ومع غير الصحيحة نتوء إلى خارج، ولم يكن
معه نفث، وإن كان أبطأ.

(1) الرازي، المرشد، فصل 350، ص 113 وبعدها.

هـ- ثم العلاج:

ومثال ذلك: أن الصحيحة تحتاج إلى أن تعالج بما يردد، وبالفصد. والغير الصحيحة ربما أحتيج من ذلك أن تعالج بالمحاجم والأدوية المقيحة.

و- ثم الاستعداد:

ومثاله أن تعلم أن الأبدان الحارة المزاج المدمنة للشراب، والتي تمكث أكثر دهرها في الهواء البارد، وتشرب من الماء البارد، وهي أشد استعداداً لذات الجنب.

ز- ثم الاحتراس:

وهو أن تعلم أنه يُحترس من ذات الجنب بإدامة الفصد والحمام وتدثير الرأس.

ح- ثم الإنذار:

وهو أن تعلم أنه إذا دامت الأسباب المحدثّة للشوصة، فأحدثت أعراضاً ردية من أعراضها، فإنما تنذر بكون الشوصة، إن لم تتلاحق بما ينبغي. وربما سقط عنك بعض هذه الرؤوس، لظهوره، كالحال في الصداع، أو لأنها لا تنقسم. فإذا نظرت في كل علة في هذه الرؤوس، واستوفيت ما فيها، فقد أكملت ما يُحتاج إليه منها.

2- طريقة التعليم العملي

رأينا فيما سبق كيف أكد الرازي على أهمية قراءة الكتب في تعلم صناعة الطب. ولكنه يرى أن ذلك ليس بكاف لإحكام هذه الصناعة. بل يحتاج الطالب مع ذلك إلى مزاولة المرضى ويؤكد الرازي على أهمية الجانبين معاً: قراءة الكتب ومزاولة المرضى، إذ بهما تتكامل الصناعة. فمن "قرأ الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيراً. ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب، يفوته، ويذهب عنه دلائل كثيرة"⁽¹⁾.

(1) الرازي، المرشد، فصل 364، ص 119.

وكانت أغلب دروس الرازي العملية تعقد في البيمارستانات، وحول أسرار المرضي. ويشير الرازي إلى أهمية هذه الدروس بالنسبة لطالب الطب قائلاً: "ينبغي لطالب هذه الصناعة أن يكون ملازماً للبيمارستانات، ومواضع المرضي، كثير المداولة بأمورهم وأحوالهم، كثير التفقد، ولا يتهاون بها"⁽¹⁾. فليس الطب علماً يُدرس في الكتب فحسب، بل هو تجارب وخبرة مكتسبة من المرضي. وكان الرازي من أكثر الأطباء تجارباً وخبرة. بل أعظم وأشهر أصالة من أي طبيب آخر في الإسلام. وقد انعكس ذلك على طريقة تدريسه لتلاميذه حول سرير المريض، شارحاً لهم الحالات المرضية النادرة واحدة بعد الأخرى، وهذا يعني أن المريض عند الرازي أستخدم ككتاب يقرأ يومياً وباستمرار للوقوف على الأعراض التي تعتريه. وكان يشرح لطلابه كل حالة يفحصها ويسجل أسئلته ومشاهداته في صفحة خاصة مبتدأً باستجواب المريض، والطلاب من حوله، سائلاً عن أسمه، وعمره، وبلده، ورحلاته، وعما ألم به، واليوم الذي شعر فيه بالمرض، وموضع الألم، والأعراض التي رافقته بالترتيب والتسلسل الزمني لها، مؤكداً على أن المريض خير رواية لشرح أبعاد المرض الذي يعانيه شخصياً، كما كان يسأل المريض عن عائلته وأفرادها، وهل أنهم شعروا بنفس الأدوار التي يكابدها هو.

يقول الرازي في ذلك: "من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج الأمراض بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل"⁽²⁾. ففي كثير من الأحيان لا يستطيع العليل أن يعبر عما يشعر به من مرض. وهنا نرى الرازي يُعلم طلابه، وينصحهم بملازمة العليل، لأنه "ليس كل عليل يحسن

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) الرازي، المرشد، فصل 368، ص 121.

أن يعبر عن نفسه. وربما كان بالعلة من الغموض ما لا يتهيأ للعليل، ولو كان عاقلاً، أن يحسن العبارة" (1).

وهذه الطريقة لا تخرج عما هو متبع الآن في المستشفيات، حيث توجد غرف خاصة يوضع فيها المريض - الذي لم يقف الأطباء على تشخيص سليم لما يعتريه من مرض - "تحت الملاحظة".

وكان الرازي يُعلم طلابه متابعة دورات الأمراض ودراسة استجاباتها للمعالجات المختلفة الأنواع، وتثبيت نتائج تجاربه السريرية بالضوابط. كما أدرك الرازي أهمية عامل الوقت في التدريب العملي على صناعة الطب، ويرى أن المتدرب كلما أبتدأ صغيراً، كان أفضل. يقول: "إن الأطباء يحرزون مهارة عظيمة إذا قرنوا منذ الحداثة بدراسة الطب ومعالجة عدد وافر من الحوادث المرضية، واختبروا في أشخاصهم كل أنواع المرض.

وقد حرص الرازي على غرس القيم الأخلاقية في نفوس طلابه فكان يوصيهم بأن يكون هدفهم هو إبراء مرضاهم أكثر من نيل أجورهم منهم، وأن يعالجوا الفقراء بمثل الاهتمام والعناية التي يعالجون بها الأمراء

(1) يحكى الرازي لتلاميذه مثلاً على أهمية ملازمة العليل في حالة عدم التعبير الصحيح عن المرض قائلاً: وأنا حاك لك من ذلك مثلاً شاهدته:

كان لى صديق من أهل النظر ينشد أشياء من علم الطب أيضاً، شكى إلى خلفه دائمة، فوصفت له أشياء ذكر أنه قد استعملها قبل وصفى، وأشياء بعد وصفى لم تقع بحيث أريد منها. ولما طال به ذلك مدة، طلب استيضافى وأقبلنا نلتقى دائماً للبحث والنظر. وطال مقامه عندى. فرأيت أنه يقوم إلى الخلاء قياماً متوتراً بعقب النوم، ثم تحتبس الطبيعة وقتاً طويلاً. فسألته: هل تلك حالة قيامه بعد نومه فى الليل؟ فقال: كذلك هو: فحدثت أن شيئاً حاداً كان ينزل من رأسه إلى معدته، فيهيجهما على دفع ما فيها. وذلك أنه ما دام جالساً يقظاناً، تبرز دائماً. فقدرت أن ذلك الخلط كان ينزل فى حالة النوم إلى معدته، فأشرت عليه بحلق الرأس، ولكنه بدواء الخردل، فانقطع عنه ذلك الإسهال المزمن الطويل. ولولا طول الإلتقاء والمجالسة، لم يمكن أن يلحق من أمره هذا شيء بته (المرشد، فصل 368، ص 121-122).

والأغنياء، وأن يوهموا المرضى بالشفاء حتى لو كان أنفسهم لا يعتقدون بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس.

ولم يُغفل الرازى أثر العامل النفسى فى التعليم، فكان يُشجع تلاميذه ويحفزهم بأنه ليس من المستحيل أن يصير الواحد منهم أعظم العظماء فى الطب، فيقول لهم: "ليس يمنع من عنى فى أى زمان كان أن يصير أفضل من بقراط".

أما عن امتحان الطلبة المتخرجين على الرازى، فكان يسألهم أولاً فى تشريح الجسم، فإذا فشلوا فى الإجابة فيه، فلا يسألهم فى الطب السريرى، لأن فشلهم فى هذا الموضوع لا يشفع لهم فى النجاح حتى ولو نجحوا فى العلوم السريرية.

3- الطب بين النظرية والتطبيق

يتضح مما سبق أن الرازى قد حرص على تعليم تلامذته أهمية الجمع بين المطالعة النظرية للمبادئ والنظريات الطبية المدونة فى الكتب، وبين الممارسات العملية التى تكتسب من مزاولة المرضى فينبغى على الطبيب أن لا يقصر فى إحداهما إذا ما أراد أن يكون ناجحاً فى الفن الطبى. وهذه نتيجة منطقية تستخلص مما قدمته عن طريقة الرازى فى التعليم الطبى. وهذه النتيجة تطرح بدورها سؤالاً جديداً، ألا وهو: ما أهم سمات العمل العلمى عند الرازى؟ وللإجابة على هذا التساؤل، أقدم السطور التالية:

4- سمات العمل العلمى عند الرازى

كان والد الرازى يعمل بالتجارة، وقد أراده تاجراً مثله، ولكن أبا بكر رأى فى نفسه أنه أعظم من أن يكون تاجراً، فانكب على تحصيل العلم وآثره

على غيره مع ممارسة مهنة الصرّاف⁽¹⁾. أثناء تّلمذه في بغداد. ثم تركها هي الأخرى، وتفرغ لطلب العلم مندفعاً بكل قواه، وفي تصميم غريب على دراسة الطب. وقد درس الطب في العقد الرابع من عمره، وكان معلمه على بن ربن الطبري صاحب فردوس الحكمة.

وكان الرازي محباً للعلم إلى أبعد الحدود، وشغوفاً بالمعرفة حتى وإن لحقه الضرر من جرّاء هذا الأمر، يقول في ذلك: "وأما محبتي للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه، فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك من أنى لم أزل منذ حدثتني وإلى وقتى هذا مكباً عليه، حتى إنى متى اتفق لى كتاب لم أقرأه، أو رجل لم ألقه، لم ألقت إلى شغل بته، ولو كان فى ذلك على عظيم ضرر، دون أن آتى على الكتاب وأعرف ما عند الرجل"⁽²⁾. وقال رجل من أهل الرى: "ولم يكن يفارق المدارج والنسخ. ما دخلت عليه قط، إلا رأيتّه ينسخ إما يسود، أو يبيض"⁽³⁾.

ولقد كان سلوك الرازي فى تحصيل العلم هو سلوك الباحث المتواضع للحقيقة، لاسلك المترفع عن الدرس، وذلك على خلاف بعض العلماء والفلاسفة، ومنهم الشيخ الرئيس، فالقارىء لكتاب القانون يشعر أن ابن سينا يتسامى على الناس ويترفع عن المشاهدات، وكأنه يملئ على الطبيعة ما يجب عليها أن تفعله إذا أرادت أن تكون جديرة بالعقل الإنسانى.

(1) يذكر ابن أبى أصيبعة فى عيونه، ص 420 أنه وجد نسخة من كتاب الرازي " المنصورى" وأخبره من هى عنده أنها خطت بخط الرازي نفسه ومكتوب عليها: "كناش المنصورى" تأليف محمد بن زكريا الرازي الصيرفى.

(2) الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الخامسة 1982، ص 110.

(3) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 416.

وقد درج الرازي على ذكر ما اطلع عليه من كتب القدماء حتى ولو كان الرأي الذي ينقله غير جيد. وتعليله لذلك أن بعض المعارف التي يظن أنها غير صحيحة عند أصحابها والعاملين بها، ربما كانت مفيدة عند أقوام آخرين في أزمنة وأمكنة أخرى. وهو لم يجهل أقدار المؤلفين، ولم يترك رأى من خالفه، فقد جاء في كتاب "الخواص": "لا ينبغي لنا أن ندع شيئاً نؤمل فيه نفعاً من أجل أن قوماً جهلوا وتعدوا، وقد كان الواجب عليهم لو كانوا أهل رأى وثبت وتوقف أن لا يبادروا إلى إنكار ما ليس عندهم على بطلانه برهان"⁽¹⁾.

من كل ما سبق أستطيع أن استنبط مزايا طريقة الرازي في الدرس الطبى، وما أحدثه في مجال المعرفة الطبية، والتعليم الطبى، وذلك فيما يلى:

أ- اتبع الرازي طريقة أكاديمية في التعليم، يدل على ذلك تقسيمه لطلابه إلى مجموعات متميزة بحسب تاريخ الالتحاق بالحلقة وما حصله الطالب من الدرس الطبى منذ إلتحاقه. وهذا يكاد يقترب مما هو معمول به الآن في مراحل التعليم المختلفة، مع الوضع فى الاعتبار للفارق فى الوسائل التعليمية التى كانت متاحة فى زمن الرازي، وما هو متوفر منها الآن.

ب- أدرك الرازي أن لكل متعلم مقدرة عقلية ينبغى مراعاتها فيما يلقى إليه من مقدار العلم، فضلاً عن نوعه.

ج- تدرج الرازي بالمتعلم من الأسهل إلى الأقل سهولة، فكان يُعطيه أولاً أصول العلم، حتى يتهياً عقله بعد ذلك لقبول جوامعه.

د- حث المتعلمين على أهمية قراءة كتب السابقين المتخصصة باعتبارها منطلقات إيستمولوجية (معرفية) ينطلقون منها إلى معرفة جديدة على اعتبار أن العمر لا يكفي لمشاهدة كل الوقعات المرضية.

(1) الرازي، خواص الأشياء، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 264 طب تيمور، 141
طب عام، ورقة 2 ظهر.

هـ- اتخذ الرازي من المتعلم مدرساً له، وذلك من خلال مناقشاته السريرية وأسئلة المتعلمين، واستفساراتهم عن أمور قد لا يكون الرازي قد وقف عليها، فيعود إلى الإطلاع والمشاهدة والتجربة. وهذه الطريقة تشبه إلى حد ما عمل الأطباء - الأساتذة - وخاصة في مرحلة الدراسات العليا.

و- بث القيم الأخلاقية في نفوس التلاميذ، بحيثهم على أن يكون هدفهم معالجة المريض بصرف النظر عن أخذ الأجر. ومعالجة الفقراء بنفس الاهتمام الذي يعالجون به الأغنياء.

ز- الاهتمام بأثر العامل النفسي في العملية التعليمية.

ح- أكد الرازي على أهمية الدروس العملية في تعلم الطب، وقد تمثل هذا في تعليم طلابه كيفية مزاوله المرضى، وفي شرحه لهم حول أسرة المرضى في بیمارستانات. وتعد حالات الرازي السريرية من الإسهامات الأصيلة في مجال المعرفة الطبية. وقد أعتبر بها رائداً لعلم السريريّات الحديث. وفي هذا تكمن أهمية الرازي الأساسية. بالإضافة إلى اكتشافاته الطبية والعلاجية الأصيلة، والتي أشرت إلى بعضها فيما سبق، وأشير إلى البعض الآخر في الفقرات التالية.

سادساً: منهج البحث العلمي عند الرازي

من الثابت أن العلماء المسلمين لم يكتبوا كتابات واضحة في المنهج كما هو الحال اليوم. إلا أنهم قد اتبعوا طريقة أكاديمية دقيقة في الدرس والتلقين، إذ كانوا يتحدثون عن الموضوعات التي يكتبون فيها. وفي أثناء الحديث كان المصنف يرى أنه من الضروري أن يذكر قاعدة معينة، أو خطوة منهجية ضرورية لأجل البحث وتحري الصدق. وحث القارئ أو المتعلم على أهمية اتباع تلك الخطوة بالذات دون غيرها. ولكن هذه القواعد كانت ترد على سبيل التنبيه لا التخصص. وهذا ما نلمسه في مجال الطب⁽¹⁾.

(1) ماهر عبد القادر محمد، التراث الإسلامي، ص 105.

فلقد اهتم أطباء المسلمين اهتماماً بالغاً بالطب السريري، وذلك إنما يرجع إلى اهتمامهم البالغ بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية لاسيما الطبية منها. ويأتى الرازى فى مقدمة هؤلاء الأطباء الذين استخدموا هذا المنهج، حيث تعد آثاره من الركائز الهامة فى تاريخ هذا العلم، ولعل أهم ما فيها هو وضع الرازى للمبادئ الأساسية لعلم السريريات البحتة، وعدم الوقوف عند المبادئ النظرية. فلقد تحرر الرازى من تأثير المذاهب والنظريات، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك، فقد كان اهتمامه الأول منصباً على التجربة العملية باعتبارها أضمن الطرق وصولاً إلى الحقيقة العلمية.

وقد أدرك الرازى أن التجربة علم ذات أصول وفروع، وكان ينصح تلامذته بإحكام الأصول وقراءة الفروع، فإنه من غير هذين لا يصح له شيء ولا يهتدى لأمر من الأمور فى الصناعة⁽¹⁾.

ولقد طبق الرازى المنهج التجريبي بمراحله المعروفة: الملاحظة، والتجربة، وفرض الفروض، والتحقق منها⁽²⁾. ويمكن الإشارة إلى ذلك بإيجاز فيما يلى:

ففى الملاحظة وخاصة ما يسمى اليوم بالملاحظة الوصفية، نجد أن أهم ما يتميز به الرازى هو تدوينه للحالة المرضية، والتي تسمى فى الطب الحديث الحالة السريرية **Clinical Case**. وهى السيرة المرضية لشخص معين والشكوى، ونتائج الفحص، وتطور الأعراض نحو الأحسن، أو نحو الأسوأ بسبب ظروف معينة تحيط بذلك الشخص. فإذا أصيب شخص ما

(1) الرازى، رسالة إلى أحد تلامذته، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة تحت رقم 119 طب تيمور، ورقة 117 وجه.

(2) انظر مراحل المنهج التجريبي عند الرازى تفصيلاً فى خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ص 133.

بمرض من الأمراض، وأصيب شخص آخر بنفس المرض، ظهرت عليه نفس الأعراض ذاتها، فعندئذ يقرر الرازي بأن لدينا حالتين، وليس حالة سريرية واحدة، وذلك لأن لكل مريض منهما ظروفه الصحية والجسمية والنفسية الخاصة به، والتي تؤدي إلى شدة المرض، أو نقصه، أو الشفاء منه، أو الهلاك به.

ومن الأمثلة القوية على استخدام الرازي لاسلوب الملاحظة الوصفية الدقيقة ذلك الوصف - الذي يعتبر الأول من نوعه في تاريخ الطب - الذي ميز به أعراض مرض الجدري والحصبة إذ يقول: "يسبق ظهور الجدري حمى مستمرة تحدث وجعاً في الظهر وأكلان في الأنف وقشعريرة أثناء النوم. والأعراض الهامة الدالة عليه هي: وجع في الظهر مع الحمى والألم اللاذع في الجسم كله، واحتقان وألم في الحلق وفي الصدر مصحوب بصعوبة في التنفس، وسعال وقلة راحة. والتهيج والغثيان والقلق أظهر في الحصبة منها في الجدري، على حين أن وجع الظهر أشد في الجدري منه في الحصبة⁽¹⁾.

ولم يترك الرازي صغيرة ولا كبيرة تتعلق بالمريض، إلا وسجلها في سجل خاص ليعرف ما إذا كان لها من تأثير في حدوث المرض أم لا. ويتضح هذا بوضوح من الحالات الإكلينيكية التي ذكرها في كتابه "الحاوي". وقد اتفق كل من اطلع على هذا الكتاب على أن هذه الملاحظات السريرية هي خير دليل على مهارة الرازي ودقة ملاحظاته وغلزارة علمه، وقوة منطقته في استخراج النتائج من معطيات البحث "الإكلينيكي". وهي تتعلق بدراسة سير المرض، والعلاج في كل حالة مع تطور حالة المريض ونتيجة العلاج.

(1) النص نقلاً عن ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي، ص 322.

أما التجربة فقد اهتم بها الرازي اهتماماً بالغاً باعتبارها معيار الفصل بين الحق والباطل. فما تثبته التجربة فحق ومقبول، وما لم تثبته فباطل ومرفوض حتى وإن كان قائله من فطاحل العلماء. وقد ترك الرازي نصوصاً بليغة كثيرة في أهمية التجربة منها⁽¹⁾.

- وتكون الدعاوى عندنا موقوفة إلى أن تشهد عليها التجارب.. ولا نحل شيئاً من ذلك عندنا محل الثقة إلا عند الامتحان والتجربة.

- إن الشكوك المغلطة تقع على الأكثر في الفن النظري أكثر منه في التجربة

- العلم الذي يطمئن إلى مذهب مقضى عليه بالوقوف والعزلة، لأن إدماج المعلومات في مذهب يعد بمثابة تحجر علمي.

- عندما تكون الواقعة التي توجهنا متعارضة والنظرية السائدة، يجب قبول الواقعة ونبذ النظرية حتى، وإن أخذ بها الجميع نظراً لتأييد مشاهير العلماء. وإذا قال الرازي رأياً فقليل له، ولكن من قبلك رأوا غير ذلك، فيجيب هؤلاء رجال ونحن رجال.

ويمكن الوقوف على عدة أنواع من التجارب عند الرازي، إلا أن أهمها هو ما يعرف بالتجربة الموجهة حيث لم تكن التجربة عند الرازي تجربة اتفاقية كذلك التي وجدناها عند الأطباء اليونان، بل كانت تجربة موجهة أي ترتبها فكرة مسبقة، ومن أمثلة هذه التجربة أن الرازي حينما أراد أن يتحقق من أثر الفصد كعلاج لمرض السرسام، قسم مرضاه إلى مجموعتين⁽²⁾، عالج إحداها بالفصد، وامتنع عن فصد الأخرى، ثم راقب الأثر والنتيجة في كل أفراد المجموعة حتى انتهى إلى حكم في قيمة العلاج. ويقول في ذلك: "قمتي رأيت هذه العلامات فتقدم في الفصد، فإني قد خلصت جماعة به وتركت متعمداً جماعة استوى بذلك رأياً، فسرسموا كلهم.

(1) الرازي، كتاب القولنج تحقيق صبحي محمود حمامي، منشورات جامعة حلب، المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، ط الأولى 1983، ص 9.

(2) الرازي، المرشد أو الفضول، تحقيق ألبير زكي إسكندر، م. س، ص 106.

وهاك مثال آخر من " المرشد " يدل على فهم الرازى لما يجب أن تكون عليه التجارب من ضرورة وجود موجهات أو ضوابط Controls إذ يقول: سافر رجل نبيل فى الصيف أياماً، ورجع وبه حمى مطبقة قوية الحرارة جداً، فألزمه بعض الملوك، فلما كان فى اليوم الرابع، قلق جداً واشتدت حمرة لونه، وأقبل بغير أشكاله ويضرب بنفسه الأرض، وصار الهواء الذى يخرج بالتنفس من الحرارة إلى أمر عظيم جداً. وحدث عليه بعد هنيهة خفقان، وكنت أقدر أنه سيرعف، فلما بقى على تلك الحال ساعتين، وأكثر، أمرته أن يحك داخل أنفه طمعاً فى انفجار الدم. فلما لم يكن ذلك، ورأيت الحرارة والكرب والقلق يتزايد، سقيته مقدار عشرة أرطال من الماء الصادق البرد جداً، فخرس مكانه وانطفأ ما به، ودر بوله، ولانت حماه. ففى هذه الحالة (وهى ضربة شمس Sun stroke) كان ارتفاع درجة الحرارة بمثابة موجه للرازى فى تقديم العلاج المناسب، والذى تمثل فى الماء البارد الصادق البرد جداً.

وهذا النوع من التجارب لا يخرج عن ما يسمى بالتجربة الضابطة Controlled experiment التى تعتبر من أهم المبادئ فى التجارب البيولوجية، حيث تتضمن مجموعتين متشابهتين أو أكثر (تتماثلان من جميع الوجوه باستثناء ذلك التنوع الكامن فى جميع الكائنات البيولوجية) أحدهما هى مجموعة الاختبار للتجربة التى يراد معرفة تأثيرها. وتختار هذه المجموعة عادة بطريقة عشوائية. وتتوخى الطريقة التجريبية التقليدية جعل المجموعات متشابهة قدر الإمكان من جميع الوجوه فيما عدا العامل المتغير. أما الفروض، فقد لعبت دوراً بارزاً فى منهج الرازى العلمى، من حيث إن الفرض هو أهم وسيلة ذهنية لدى الباحث ووظيفته الرئيسة هى أنه يوحى بتجارب أو ملاحظات جديدة. والواقع أن أغلب التجارب وكثير من المشاهدات تجرى خصيصاً لاختبار الفروض. وهو ما فعله الرازى. ومن الأمثلة على ذلك ما يلى:

قال الرازى: كان يأتى عبد الله بن سودة حميات مخلطة تتوب مرة فى ستة أيام، ومرة غب⁽¹⁾ ومرة ربع⁽²⁾، ومرة كل يوم، ويتقدمها نافض يسير. وكان يبول مرات كثيرة، فحكمت أنه لا يخلو أن تكون هذه الحميات تريد أن تتقلب ربعاً، وإما أن يكون به خراج فى كُلاه، فلم يلبث إلا مديدة حتى بال مدة، فأعلمته أنه لا تعاوده هذه الحميات، وكان كذلك، وإنما صدنى فى أول الأمر عن أن أبت القول بأنه به خراجاً فى كُلاه أنه كان يحم قبل ذلك حمى غب وحميات أخر: فكان الظن بأن تلك الحمى المخلطة من احتراقات تريد أن تصير ربعاً موضع قوى. ولم يشك إلى ابتداء ثقل فى قطنة (ما بين الفخذين)، لكن بعد أن بال مدة، قلت له: هل كنت تجد ذلك؟ قال نعم: فلو كان كبيراً! لقد كان يشكو ذلك وأن المدة نقيت سريعاً، فدل على صغر الخراج. فأما غيرى من الأطباء فأنهم كانوا بعد أن بال أيضاً لا يعلمون حاله ألبته.

يتضح من النص أن الرازى فى محاولة تشخيصه للمرض قد افترض فرضين بناء على ما رآه من مشاهدات "فحكمت أنه لا يخلو أن تكون هذه الحميات تريد أن تتقلب ربعاً، وإما أن يكون به خراج فى كُلاه". وقد شخص الرازى المرض أولاً على أنه ملاريا "تريد أن تتقلب ربعاً" على افتراض أنه كان يشخص ويعالج فى بلد تكثر فيه القشعريرة، وهذا هو الفرض الأول. أما الفرض الثانى فقد تمثل فى وجود خراج فى كلى المريض. ولما لاحظ الرازى خروج مدة مع بول المريض، كانت هذه الملاحظة بمثابة تأكيد للفرض الثانى، فاستبقاه، واستبعد الفرض الأول وشخص المرض على أنه التهاب فى الكليتين Pyelitis. وقد قام بالعلاج بناء على هذا التشخيص، فشفى المريض.

(1) غب: بمعنى أنها تأتى يوماً وتغيب يوماً.

(2) ربع: بمعنى الحمى التى تأتى كل أربعة أيام مثل الملاريا.

وهنا يذكرنا الرازى بقاعدة هامة فى المنهج العلمى الحديث، وهى ما تُعرف "بالاستبعاد المنظم" Systematic Elimination، وتدخل علوم الأحياء، ومنها الطب ضمن تطبيقاتها. فعند البحث عن سبب مرض مثلاً، تُستبعد مختلف الأسباب المحتملة إلى أن يتبقى فى النهاية مجال ضيق يمكن التركيز عليه. وهذا ما فعله الرازى بمنتهى الوضوح والدقة.

تلك كانت صورة موجزة لخطوات المنهج التجريبي الذى اتبعه الرازى فى بحثه العلمى. ومن الملاحظ أن الرازى لم يتحدث عنها صراحة كنموذج Paradiam أو موديل Model إذا ما اتبعه العالم أو الباحث، تآدى منه إلى كشف علمى جديد، بل أنه أشار إلى هذه الخطوات فى كثير من كتبه، لاسيما "الحاوى" الذى يحوى أربع وثلاثين حالة سريرية (إكلينيكية)، والتى اعتمد عليها الباحثون للتقرير بأن الرازى قد استخدم المنهج التجريبي، وأرسى قواعد الطب السريرى. وقد انعكس أثر ذلك على الإنجازات التى قدمها.

سابعاً: إنجازات الرازى وأثرها فى اللاحقين

انتهيت فى دراسات وتحقيقات وترجمات سابقة إلى أن أبا بكر محمد بن زكريا الرازى أبرز أطباء الحضارة الإسلامية، وطبيب المسلمين بدون منازع، وأبو الطب العربى، وجالينوس العرب، بل وحجة للطب فى العالم منذ زمانه القرن الثالث الهجرى، وحتى القرن الثامن عشر للميلاد، ففى خلال هذه القرون الممتدة، كانت مؤلفات الرازى الطبية والعلاجية تشكل أساساً مهماً من أسس تعليم الطب فى جميع أنحاء العالم، وذلك إنما يرجع إلى الإسهامات الطبية والصيدلانية والبحثية والتعليمية الأكاديمية الرائدة التى قدمها الرازى، وعبرت بحق عن روح الإسلام وحضارته إبان عصورها المزدهرة، وعملت على تقدم علم الطب، وأفادت منها الإنسانية بصورة لا يستطيع أن ينكرها منكر.

تضمنت أعماله المنشورة في الرازي كثيراً من إنجازاته وابتكاراته تلك التي شكلت لدى (حزمة) من المبادئ والآراء والأفكار والنظريات الراحية التي لم تكتشف من قبل، فتم اكتشافها باعتبارها إضافات جديدة في بناء مذهب الرازي، وحجم الطب العربي الإسلامي ككل. وقد أفدت إفادات جمة بتلك الدراسات والتحقيقات في منهجي لتحقيق "الحاوي في الطب" كأول وأعم وأهم وأضخم موسوعة طبية في الطب العربي الإسلامي، بل في تاريخ الطب الإنساني كله. ولعل هذا ما يفسر استمرار العمل في تحقيق الحاوي من سنة 1995 وحتى سنة 2010⁽¹⁾.

ويتفق جميع المؤرخين على أن الرازي توفي قبل أن يخرج هذا الكتاب. ويرجع الفضل في إخراجة إلى ابن العميد⁽²⁾ أستاذ الصاحب بن عباد⁽³⁾ الذي طلبه من اخت الرازي، وبذل لها دنائير كثيرة، حيث أظهرت له مسودات الكتاب. فجمع تلاميذه الأطباء (منهم: يوسف بن يعقوب، وأبو بكر قارن الرازي) الذين كانوا بالري، حتى رتبوا الكتاب، وخرج على ما هو عليه من الاضطراب⁽⁴⁾.

وهكذا أثمر العمل العلمي الجماعي لهؤلاء التلاميذ، إنتاج كتاب ضخم وأطلقوا عليه اسم كتاب "الحاوي في الطب" ولضخامة العمل لم يكن من السهل استنساخ عدد كبير من النسخ. وقد ذكر الطبيب علي بن عباس

(1) انظر بحثي، المقدمات المعرفية والمنهجية لتحقيق الحاوي في الطب للرازي، المؤتمر الدولي الأول لتاريخ العلوم عند العرب "أثر العلوم العربية والإسلامية في خدمة الإنسانية"، جامعة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة 24-27 مارس 2008.

(2) هو أبو الفضل محمد الخطيب بن العميد وزير ركن الدولة البويهى (ت 361 هـ / 971 م).

(3) هو أبو القاسم اسماعيل الطالقاني وزير بنى بويه الملقب بالصاحب (327 - 385 هـ / 938-995 م).

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 420.

فى كتابه "الملكى" بعد مرور أكثر من نصف قرن على وفاة الرازى: أن الموجود من كتاب الحاوى حسب علمه نسختان فقط.

ويُعد الحاوى Continenes أضخم كتاب عربى وصل إلينا كاملاً، وهو ما زال ضخماً غنياً بالمعلومات الطبية لم يُسبر غوره، ولم يُدرس بدقّة وتأصيل لكثرة ما تضمنه من أسماء الأدوية وصيدليّة تركيبها، وأسماء الأطباء من العرب، وغير العرب الذين أخذوا من مؤلفاتهم فى هذا الكتاب. ولضخامة الكتاب بهذا الشكل، لم يُقرضه طبيب من الذين أعقبوا الرازى، وكل ما فعله الممارسون من بعده، أن تداولوا صوراً مختصرة منه⁽¹⁾.

وقد اشتهر الحاوى بذكر عدد كبير من الحالات السريرية التى تجاوز عددها المائة حالة. وبذلك فقد تميز على كتاب "القانون" لابن سينا، وعلى "كامل الصناعة الطبية" لعلى بن العباس، وعلى كتب الرازى الأخرى كالمنصورى وغيره⁽²⁾.

-
- (1) ومن هؤلاء: على بن داود، صنف "مختصر الحاوى" فى حدود سنة 530 هـ.
 - ابن باجة الأندلسى، توفى عام 537 هـ = 1142 م، وضع كتاب: اختصار الحاوى فى الطب.
 - كمال الدين الحمصى من أطباء دمشق، توفى 613 هـ / 1215 م، وضع كتاب: اختصار كتاب الحاوى فى الطب.
 - رشيد الدين أبو سعيد بن يعقوب، من أطباء القدس، توفى عام 646 هـ / 1248 م، وضع كتاب: تعليق على كتاب الحاوى فى الطب للرازى.
 - أبو الحسن على بن عبد الله القریشى، وضع كتاب: المنتخب من الحاوى فى الطب.
 - وهناك عدد من الأطباء العرب الذين ألفوا كتباً وأطلقوا عليها نفس الاسم "الحاوى" منهم:
 - الطبيب على بن سليمان من أطباء القاهرة على أيام العزيز بالله الفاطمى، توفى 411 هـ / 1021 م، وسماه: كتاب الحاوى فى الطب.
 - نجم الدين محمود الشيرازى توفى عام 730 هـ / 1329 م، سماه كتاب: الحاوى فى علم التداوى.

(2) W. Montgomery Watt , The Islamic World , First Edition , London , 1974, P. 227 - 228 .

فالحاوى موسوعة طبية اشتملت على كل ما وصل إليه الطب إلى وقت الرازى، ففيه أعطى لكل مرض وجهة النظر اليونانية، والسريانية، والهندية، والفارسية، والعربية، ثم يُضيف ملاحظاته الإكلينيكية، ثم يُعبر عن ذلك برأى نهائى ولذلك أعتبر " الحاوى " من الكتابات الهامة فى مجال الطب التى أثرت تأثيراً بالغاً على الفكر العلمى فى أوربا، إذ يُنظر إليه عادة على أنه أعظم كتب الطب قاطبة حتى نهاية العصور الحديثة.

وذكر علماء الغرب أن كتاب الحاوى فى الطب هو أعم موسوعة فى الطب اليونانى العربى، وأهم أعمال الرازى، فجاء أوسع وأثقل كتاب تُرجم إلى اللاتينية وطبع فى أوروبا وظل عمدة الدراسات الطبية الغربية على مدار قرون طويلة.

ومازال الحاوى عمدة أيضاً فى كل دراسات تاريخ العلم بعامة وتاريخ الطب بخاصة على المستويين العربى والغربى، ومع ذلك يعترف جميع المشتغلين بتاريخ العلم على مستوى العالم أن الحاوى لم يحقق حتى الآن تحقيقاً علمياً دقيقاً، فمازال الكتاب بكرة لم يعمل به الباحثون باهتمام وشمول ودقة، وهذا ما دعانى إلى تحقيقه ونشره ضمن مشروعى التراثى المنصب على تحقيق ونشر ومؤلفات الرازى المخطوطة ذلك الذى بدأ عام 1994، ومازال مستمراً⁽¹⁾.

وهناك من مؤلفات الرازى ما جاء تأليفه نتيجة لاشتراك صاحبها فى مجالس العلم الجماعية. ومن ذلك مثلاً كتابه "بُراء ساعة" الذى وضعه الرازى نتيجة لما وجده فى مجلس أحد وزراء دولة بنى العباسى حيث يقول: "كنت عند الوزير أبى القاسم بن عبد الله يوماً، فجرى بحضرته ذكر شىء

(1) انظر بحثى، منهج تحقيق الحاوى فى الطب للرازى وأثره فى تاريخ الطب الإنسانى، مؤتمر المخطوطات الطبية فى آسيا، الإيسيسكو، باكو، جمهورية أذربيجان الإسلامية 13- 15 يوليو

من الطب فى مجلس فيه جماعة ممن يدعى علمه. فتكلم كل واحد منهم فى ذلك بمقدار ما بلغه علمه، حتى قال بعضهم: إن العلل تتكون من مواد قد اجتمعت على مرور الليالى والأيام والسنون، وهذا سبيل كونها لا تبرأ فى ساعة بل يكون فى مثل ذلك من الأيام والشهور وحتى يتم بُرء العليل. فشنع بذلك جماعة ممن حضر من المتطبيين كل ذلك يريدون به المجيء والذهاب إلى العليل وأخذ الشيء منه. فقال الوزير: ما نقول يا أبا بكر؟ فقلت له: أيها الوزير أن من العلل ما تجتمع فى أيام وتبرأ فى ساعة واحدة. فتعجب الحكماء من ذلك فسألنى الوزير أن أولف فى ذلك كتاباً يشتمل على جميع العلل التى تبرأ فى ساعة واحدة. فبادرت إلى منزلى، وألفت هذا الكتاب⁽¹⁾.

أثرت أن أنقل هذا النص المطول لأنه يكشف لنا عن بنية الجماعة العلمية فى مجلس الوزير، حيث يظهر أن هذه الجماعة قد قامت على التنافس بين مجموعة من العلماء، وبين الرازى وحده، ومما لاشك فيه أن التنافس من أهم المبادئ التى تقوم عليها الجماعات العلمية بصفة خاصة، والجماعات من أى نوع بصفة عامة.

وإذا ما اعتبرنا أن قاعدة الاتصال العلمى بين العلماء على مر العصور مظهر غير مباشر من مظاهر النشاط العلمى الجماعى، فإن الرازى قد اتبع ذلك النهج، فاتصل بمعظم من سبقه من مشاهير الأطباء عبر مؤلفاتهم، والتى تناولها بالنقد والتمحيص، ولم يؤخذ منها إلا ما رآه حقاً. ومن كتبه فى ذلك كتابه الهام " المنصورى " والذى يقول عن كيفية تأليفه: " قد جمعت فى كتابى هذا جُملاً وعيوناً ونكتاً من صناعة الطب مما استخرجته من كتب بقراط، وجالينوس، وأرماسوس، ومن دونهم من القدماء،

(1) الرازى، كتاب بُرء ساعة، دراسة وتحقيق خالد حربى، دار ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999، ص 40-41..

وفلاسفة الأطباء، ومن بعدهم من المحدثين فى أحكام الطب والمفاقة فيه مثل بولس، وأهرون، وحنين بن إسحق، ويحيى بن ماسويه، وغيرهم وفصلت ذلك على غاية الإيجاز⁽¹⁾.

وللرازى مؤلفات طبية أخرى كثيرة، وغير طبية، ليس هذا مجال الحديث عنها. ولكننا نتساءل عن حجم انجازات الرازى الطبية والتى ضمنها فى تلك المؤلفات؟

الواقع أن مؤلفات الرازى تطلعنا على أن صاحبها قد قدم إسهامات طبية جلية أفادت الإنسانية جمعاء. فالرازى أول من وصف مرض الجدري والحصبة. وأول من ابتكر خيوط الجراحة المسماه "بالقصاب". وتنسب إليه عملية خياطة الجروح البطنية بأوتار العود. ويعتبر الرازى أول من اهتم بالجراحة كفرع من الطب قائم بذاته، ففى الحاوى وصف لعمليات جراحية تكاد لا تختلف عن وصف مثيلتها فى العصر الحديث وهو أيضاً أول من وصف عملية استخراج الماء من العيون. واستعمل فى علاج العيون حبات "الإسفيداج"، ونصح الرازى بضرورة بناء على المستشفى بعيداً عن أماكن تعفن المواد العضوية⁽²⁾.

وقد كشف الرازى طرقاً جديدة فى العلاج، فهو أول من استعمل الأنابيب التى يمر فيها الصديد والقيح والإفرازات السامة. كما استطاع أن يميز بين النزيف الشريانى والنزيف الوريدى، واستعمل الضغط بالأصبع وبالرباط فى حالة النزيف الشريانى⁽³⁾.

(1) الرازى، المنصورى، ص 18.

(2) خالد حربى، أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ص 30.

(3) نفس المرجع، ص 160.

ولقد استخدم الرازى أدوية ما زال الطب الحديث يعول عليها حتى وقتنا الحاضر. فلقد استخدم الأفيون فى حالات السعال الشديدة والجافة. ونقول كتب الفارماكولوجى الحديثة إن الأفيون يحتوى على العديد من القلويات أو شبه القلويات كالمورفين والكودائين، والنوسكاين تستخدم فى إيقاف السعال الجاف خاصة الكودائين، وهى جميعها تعمل على تثبيط مركز السعال فى الدماغ وبذلك تخفف من نوباته وحدته. وتُعطى هذه الأدوية كما أعطاها الرازى وخاصة فى حالات مرضى القلوب لى تخفف عن القلب الإرهاق الذى يسببه السعال له. كما استخدم الرازى طريقة التبخير فى العلاج، وهى لاتزال تستخدم حتى يومنا هذا، وذلك بوضع الزيوت الطيارة فى الماء الساخن لى يستنشقه المريض، فتعمل الأبخرة المتصاعدة على توسيع القصبات الهوائية، وبالطبع تتوسع المجارى التنفسية لأنها تؤثر على عملية مرور الهواء دخولاً وخروجاً فى حالتى الشهيق والزفير، وفى نفس الوقت، فإن للزيوت الطيارة تأثيراً مخدراً موضعياً، وهكذا تزيل الإزعاج الذى يحمى به المزكوم.

ولقد أسهم الرازى فى مجال التشخيص بقواعد لها أهميتها حتى الآن، منها: المراقبة المستمرة للمريض. والاختبار العلاجى، وهو أن يُعطى العليل علاجاً مراقباً أثره، وموجهاً للتشخيص وفقاً لهذا الأثر. ومنها أهمية ودقة استجواب المريض، فينبغى للطبيب أن لايدع مسائلة المريض عن كل ما يمكن أن يتولد عن علته من داخل، ومن خارج، ثم يقضى بالأقوى. ومنها أيضاً، العناية بفحص المريض فحصاً شاملاً، على اعتبار أن الجسم وحدة واحدة متماسكة الأعضاء إذا اختل واحد منها "تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

ولقد اعتمدت نظرية الرازي الأساسية في التشخيص على التساؤل عن الفرق بين الأمراض. فمن الإسهامات الأصيلة التي قدمها الرازي للطب، تفرقه بين الأمراض المتشابهة الأعراض، وهذا ما يطلق عليه الآن التشخيص التفريقي **Diff Diagnosis**، والذي يعتمد على علم الطبيب وخبرته، وطول ممارسته، وذكائه، وقوة ملاحظاته. وقد توفر كل ذلك في الرازي⁽¹⁾. وبالجمله قدم الرازي إسهامات طبية وعلاجية رائدة عملت على تقدم علم الطب وأفادت منها الإنسانية بصورة لا، ولم يستطع أحد أن ينكرها. الرازي حجة الطب في العالم منذ زمانه وحتى العصور الحديثة، وذلك باعتراف الغربيين أنفسهم.

(1) خالد حربى، أبو بكر الرازي، حجة الطب في العالم، ص 192.

نتائج الفصل

من كل ما سبق يمكن استخلاص نتائج هذا الفصل من خلال الإجابة على الأسئلة المطروحة في مقدمته، وذلك في النقاط التالية:

مع أن المجتمع الإسلامي في عصر الرازي شهد اضطراباً في النواحي السياسية، والاجتماعية، والدينية، إلا أنه قد عايش نهضة شملت معظم العلوم والمعارف، فلقد رأينا كيف شهد العصر وجود جماعات علمية لكل فرع من فروع العلم. وإن كانت الدراسة كلها قد تبلورت في نوعين، نوع ديني أساسه القرآن والحديث، وما يرتبط بهما من علوم، ونوع دنيوي أساسه الطب وفروعه المختلفة والعلوم الفلسفية بصفة عامة، أو ما يطلق عليه علوم الحكمة.

وكان لكل نوع منهج خاص في بحث مسأله - وإن أثر كل منهما في الآخر - فالعلوم النقلية قد اعتمدت على الرواية وصحة السند. في حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب، والطبيعة، والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها (استنباطياً) أو استقرائياً، أي عن طريق المنطق، أو التجربة العلمية.

وبالبحث عن أسباب الحالة الطبية المزدهرة في عصر الرازي، وجدنا أن معظم النظريات التي كانت سائدة - قبل أن يصل الرازي إلى مرحلة النضوج العلمي - إنما ترد إلى اليونانيين، والذين أخذوا بدورهم معظم هذه النظريات من الحضارة المصرية القديمة. وقد انتقلت هذه النظريات إلى العالم الإسلامي عبر محلة الترجمة الشهيرة على أثر جهود كثير من جماعات المترجمين والأطباء، أمثال: جماعة حنين بن اسحق، وابنه اسحق، وجماعة يوحنا بن ماسويه، وجماعة بختيشوع بن جبرائيل .. وغيرهم.

وقد وجد الرازى نفسه أمام هذا التراث الطبى المنقول، فتوافر عليه بالدراسة، ودون كثيراً من نظرياته فى كتبه، وليس أدل على ذلك من كثرة استعماله للفظه "لى" بعد انتهاء الفقرات المقتبسة من الآخرين، وذلك فى معظم كتبه، لاسيما "الحاوى" ولكن الرازى لم يسلم بأراء سابقيه، إلا بعد النقد والتحصيل، والاختبار. فقد ثار على ما وجدته فى الكتب من آراء لا يقبلها العقل، ولا تثبتها الملاحظة والتجربة.

ولكن النتيجة المهمة التى يزودنا بها الرازى فى هذا الصدد تتمثل فى تفصيل دقيق للجانب النقدى العقلانى، وهذا ما أدى بالضرورة إلى أن تصدر نظرياته عن اختبار دقيق للأفكار. وقد أثرت هذه الخاصية فى الأطباء الذين جاءوا بعده وتأثروا بكتابات، إذ أصبح علم الطب عندهم يستند بالأصول والقواعد التى أرساها الرازى، إن من حيث الجانب الأكلينيكي والسريري، أو من حيث الجانب التعليمي الأكاديمي الذى يأخذ فى اعتباره طريقة التعليم والدرس. وقد امتد هذا الأثر فيما بعد أوروبا وأثر فى الأطباء إبان عصر النهضة.

أما المنهج الذى اتبعه الرازى فى الوصول إلى ما وصل إليه، فلقد استخدم الرازى المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والاختبار، والذى لعب دوراً أساسياً لديه، إذ به تحرر فكرياً من تأثير المذاهب والنظريات السابقة عليه، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك.

ولقد وجدت عند الرازى مراحل للمنهج التجريبي بصورته التقليدية، والمعاصرة إذ أنه لم يقف على ترتيب ثابت لخطوات ذلك المنهج (الملاحظة - التجربة - فرض الفروض - التحقق من الفروض). كما وجدت الرازى يتفق مع علماء المناهج المعاصرين، ذلك لأنه يقترب من المنهج العلمى الحديث الذى يُعرف بالمنهج الفرضى الاستنباطى، ويقوم على الاندماج بين

المنهجين، الاستنباطي والاستقرائي. وقدمت النصوص الدالة على ذلك، والتي اتضح منها أن الرازي كان متسقاً مع ما وصل إليه عن طريق هذا المنهج. وقد مثل التراث الطبي السابق على الرازي، مع تعلمه على أستاذه أبي الحسن علي بن ربن الطبري، الأسس المعرفية، أو المنطلقات الابستمولوجية التي حددت فكر الرازي فيما بعد، وانتهى منها إلى معارف جديدة عندما بلغ طور النضوج والابتكار. فلقد جاء الرازي بآراء واكتشافات علمية وعلاجية أصيلة، عبرت بحق عن روح الإسلام وحضارته العلمية إبان عصورها المزدهرة.

ولم يتوقف الرازي عند حد الاشتغال بالممارسات الطبية، بل رأيناه يتأثر بما ساد في عصره من وجود مجالس كثيرة للعلم. فكون جماعة علمية عن طريق تقسيمه لمجلسه التعليمي إلى نظري، وعلمي، وأصبحت هذه الجماعة أشهر جماعات العصر، إذ أن صاحبها قد اتبع طريقة أكاديمية في تعليم تلاميذه، وذلك بتقسيمه إياهم إلى مجموعات متباينة على حسب تاريخ إلحاق الطالب بحلقة الدرس، وقدرته العقلية على التحصيل، يدل على ذلك تدرجه بالمتعلم من الأسهل إلى الأقل سهولة، فكان يعطيه أولاً أصول العلم حتى يتهياً عقله بعد ذلك لقبول جوامعه.

وبذلك يكون الرازي قد أرسى قواعد عمل علمية في جماعته ومدرسته، أصبحت برنامج عمل للأجيال التالية.

الفصل الثالث عشر جماعة ومدرسة بنى نرهر

أولاً : المقدمات المعرفية في تحديد فكر بنى زهر

بدأ ظهور عائلة بنى زهر فى الأندلس منذ القرن الخامس الهجرى ، وامتدت إلى نهاية القرن السادس الهجرى ، وخلال هذين القرنين عاشت الأندلس ، وبصفة خاصة قرطبة طوراً طبياً مزدهراً شغل مكاناً مرموقاً فى تاريخ الطب العربى ، والعالمى .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل هذا الطور الطبى ، أو بالأحرى إنجازات عائلة بنى زهر الطبية والعلاجية ، علينا أن نتساءل عن المقدمات والأسس المعرفية الطبية التى حددت فكر هذه العائلة .

الحقيقة أن عائلة بنى زهر قد أطلعت على التراث الطبى العربى السابق عليها ، والذى يمثله أئمة أطباء العرب والمسلمين ، مثل الرازى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وعلى بن العباس والزهرراوى ... وغيرهم ، تعرضت العائلة لكتابات ومؤلفات هؤلاء بالدرس والاستيعاب والتحليل ، والتفسير والتبسيط ، الأمر الذى أدى بأفراد هذه العائلة إلى التأليف والابتكار فيما بعد .

أطلعت العائلة على تراث أعظم أطباء العصور الوسطى قاطبة وأقصد به ، أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (250 - 313 هـ / 864 - 925 م) ، فوجدت فى كتبه ومخطوطاته - وأهمها وأكبرها حجماً "الحاوى" - أنه أول من وصف مرض الجدري والحصبة ، وأول من ابتكر خيوط الجراحة المسماه "بالقصاب" ، وتنسب إليه عملية خياطة الجروح البطنية بأوتار العود . و يعتبر الرازى أول من اهتم بالجراحة كفرع من الطب قائم بذاته ، ففي "الحاوى" وصف لعمليات جراحية تكاد لا تختلف عن وصف مثيلاتها فى العصر الحديث . وهو أيضاً أول من وصف عملية استخراج الماء من العيون ، واستعمل فى علاج العيون حبات "الاسفيداج" ، ونصح الرازى

بضرورة بناء المستشفى بعيداً عن أماكن تعفن المواد العضوية . كما كشف الرازي طرقاً جديدة في العلاج ، فهو أول من استعمل الأنابيب التي يمر فيها الصديد والقيح والإفرازات السامة . كما استطاع أن يميز بين النزيف الشرياني والنزيف الوريدي ، واستعمل الضغط بالإصبع وبالرباط في حالة النزيف الشرياني .

واستخدم الرازي طريقة التبخير في العلاج ، كما اسهم في مجال التشخيص بقواعد لها أهميتها حتى الآن ، منها : المراقبة المستمرة للمريض ، والاختبار العلاجي ، وهو أن يُعطى العليل علاجاً مراقباً أثره ، وموجهاً للتشخيص وفقاً لهذا الأثر . ومنها أهمية ودقة استجواب المريض ، ولقد اعتمدت نظرية الرازي الأساسية في التشخيص على التساؤل عن الفرق بين الأمراض . فمن الإسهامات الأصيلة التي قدمها الرازي للطب ، تفرقته بين الأمراض المتشابهة الأغراض ، وهذا ما يطلق عليه الآن التشخيص التفريقي **Diff Dignosis** ، والذي يعتمد على علم الطبيب وخبرته ، وطول ممارسته ، وذكائه ، وقوة ملاحظته . وقد توفر كل ذلك في الرازي⁽¹⁾ وبالجملة قدم الرازي إسهامات طبية وعلاجية رائدة علمت على تقدم علم الطب في العصور اللاحقة عليه ، وفي العصر الحديث . ومن اللاحقين الذين تأثروا به عائلة بنى زُهر موضوع البحث .

واطلعت العائلة على تراث علي بن العباس المجوسي (ت 384 هـ / 944 م) صاحب "كتاب كامل الصناعة" الذي اشتهر في اللاتينية "بالكتاب الملكي" . والكتاب من أهم وأشهر كتب الطب التي ظهرت في القرن الرابع الهجري . وضعه علي بن العباس موسعاً بعشرين مقالة في علوم الطب

(1) انظر كتابي ، الرازي الطبيب وأثره في تاريخ الطب العربي ، دار ملتقى الفكر الإسلامية

1999 ، ص 19 ، بعدها .

النظرية والعلمية ، وبوبه تبويباً حسناً ، فجاء أفضل من كتاب المنصوري للرازي ، الكتاب المدرسي المعتمد آنذاك. وقد لزم طلاب العلم درس الكتاب حتى ظهور "القانون" لابن سينا ، "والملكي في العمل أبلغ ، والقانون في العلم أثبت"⁽¹⁾ .

وتحتوي مقالات الكتاب العشرين على أبحاث وفصول هامة في الجراحة والتشريح ، والعلاجات ، والأمور الطبيعية والبيئية ، وأثر الأدوية وتأثيراتها ، نباتية كانت أم معدنية ، بالإضافة إلى اثر السموم في القوى الطبيعية المدبرة للبدن . وفي قسم التشريح نرى على بن العباس يقدم تعريفاً ووصفاً صائباً لكل من الأوردة والشرابين ، ووظائف القلب والتنفس ، والجهاز الهضمي ، إلى جانب وصف للحواس وكيفية تأدية وظائفها ، كما أشار إلى أهمية ممارسة الرياضة من حيث أنها تنتج حصانة الجسم عن طريق تقوية الأعضاء و صلابتها⁽²⁾ .

والكتاب يوضح بشكل جلي أن الأطباء العرب قد حددوا قوى الأدوية بثلاث ، ذكرها المجوسي في كتابه ، وأصبحت مرجعاً للأطباء اللاحقين وهي⁽³⁾ : 1- القوى الأول ، وهي الأمزجة . 2- القوى الثانية ، وتحدث عن المزاج ، وهي : المنضجة ، واللينة ، والمصلبة ، والمسددة ، والفتاحة ، والجلابة ، والمكتفة ، والمفتحة لأفواه العروق ، والناقصة للحم ، والجاذبة ، والمسكنة للوجع . 3- القوى الثالثة ، وهي : المفتتة للحصى ، والمدرة للبول ، والطمث ، والمعينة على نفث ما في الصدر ، والمولدة للمني واللبن .

(1) ابن القفطي ، جمال الدين علي بن يوسف بن إبراهيم ، تاريخ الحكماء ، تحقيق جوليوس ليبيرت ، لايبزغ 1903 ، ص 232 .

(2) ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول ، تحقيق أنطوان صالحاني ، بيروت 1890 ، ص 172 ، وبعدها .

(3) علي بن العباس ، كامل الصناعة الطبية ، طبعة القاهرة 1894 م ، ج 3 ، ص 85 .

ومن أراد معرفة ذلك ، فينبغي أن يكون عارفاً بالقوانين التى بها يمتحن كل واحد من الأدوية المفردة ، ويستدل على مزاجه وقوته ، ومنفعته فى البدن . واعتمد على بن العباس فى ممارسته الطبية على تقديم الصحة ، واعتبر الوقاية خيراً من العلاج ، وأن الطبيعة لا تقل مقدرة فى إصلاح البدن عن الطبيب ، كما أن القوة الجسدية ضرورية للمريض . وهو يعتبر أول من قال بصعوبة شفاء المريض بالسل الرئوى ، وذلك بسبب حركة الرئة ، وعلى أساس أن العضو المريض يحتاج إلى السكون ، والذى لا يتوافر فى الرئة الدائمة الحركة بفعل التنفس .

من كل ما سبق يتبين لنا أهمية كتاب كامل الصناعة لعلى بن العباس، ومدى أثره فى العصور اللاحقة ، فقد تأثر به الأطباء اللاحقين فى العصور المختلفة ، وامتد هذا الأثر إلى الغرب فى بداية العصور الحديثة . فقد كان هذا الكتاب من الكتب الدراسية الأساسية فى كليات الطب الأوروبية إلى جانب كتاب الحاوى للرازى ، والقانون لابن سينا ، والتصريف لأبى القاسم الزهراوى ، والتيسير لابن زهر حتى القرن السادس عشر . وتجدر الإشارة إلى أن قسطنطين الأفريقى (ت 1087 م) "اللس الوقح" - هكذا يدعى فى تاريخ العلم - ترجم كتاب كامل الصناعة إلى اللغة اللاتينية ونشره باسمه ، وبقي الكتاب يدرس على طلاب الطب الأوروبيين حتى سنة 1127م حين ظهرت ترجمة أخرى للكتاب ، قام بها "الياس اصطفيان الانطاكى" ذكر فيها اسم مؤلف الكتاب الحقيقى على بن العباس .

واطلعت العائلة على تراث الزهراوى (أبو القاسم خلف بن العباس ت 404 هـ / 1013م) أكبر جراحى العرب ، ومن كبار الجراحين العالميين ، ومن أساطين الطب فى الأندلس . ولد فى الزهراء بقرطبة ، ولمع فى أواخر القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس الهجريين . "كان طبيباً فاضلاً خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة ، جيد العلاج. وله تصانيف مشهورة

فى صناعة الطب ، وأفضلها كتابه الكبير المعروف بالزهرراوى ، وكتاب التصريف لمن عجز عن التأليف ، وهو أكبر تصانيفه وأشهرها ، وهو كتاب تام فى معناه⁽¹⁾. والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم طبى ، وثانى صيدلانى ، و ثالث جراحى ، وهو أهمها ، لأن الزهرراوى أقام به الجراحة علماً مستقلاً بعد أن كانت تسمى عند العرب (صناعة اليد) يقول الزهرراوى : " لما أكملت لكم يا بنى هذا الكتاب الذى هو جزء العلم فى الطب بكماله ، بلغت فيه من وضوحه وبيانه ، رأيت أن أكمله لكم بهذه المقالة ، التى هى جزء العمل باليد ، لأن العمل باليد محسنة فى بلادنا ، وفى زماننا ، معدوم البتة حتى كاد أن يندرس علمه ، وينقطع أثره .. ولأن صناعة الطب طويلة ، فينبغى لصاحبها أن يرتاض قبل ذلك فى علم التشريح⁽²⁾ . وعلى ذلك نرى الزهرراوى فى هذا الكتاب يعلم تلاميذه كيفية خياطة الجروح من الداخل بحيث لا تترك أثراً فى الخارج ، وذلك عن طريق استعماله لإبرتين وخيط واحد مثبت بهما ، كما استعمل خيوط مأخوذة من أمعاء القطط فى جراحة الأمعاء . ويعتبر الزهرراوى ، أول من ربط الشرايين ، وأول من وصف النزيف واستعداد بعض الأجسام له (هيموفيليا) ، وأول من أجرى عملية استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل ، واكتشف مرآة خاصة بالمهبل ، وآلة لتوسيع الرحم للعمليات ، وأجرى عملية تفتيت الحصاة فى المثانة ، وبحث فى التهاب المفاصل⁽³⁾ .

والزهرراوى هو أول من نجح فى عملية شق القصبة الهوائية Trachomi وقد أجرى هذه العملية على خادمه . كما نجح فى إيقاف نزيف الدم بربط الشرايين الكبيرة ، وهذا فتح علمى كبير أدعى تحقيقه لأول مرة

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنبا ء فى طبقات الأطباء ، ص 501 .

(2) الزهرراوى ، التصريف لمن عجز عن التأليف ، طبعة لندن 1778 ، ج 1 ، ص 2 .

(3) أنور الرفاعى ، تاريخ العلوم فى الإسلام ، دمشق 1973 ، ص 110 .

الجراح الفرنسى الشهير امبرواز بارى Ambrois عام 1552 ، على حين أن الزهراوى قد حققه وعلمه تلاميذه قبل ذلك بستمئة سنة⁽¹⁾.

وإذا كانت الأبحاث الطبية الحديثة قد أثبتت أن " مادة الصفراء تساعد على إيقاف تكاثر البكتريا ، فإن الزهراوى قد توصل إلى ذلك فى زمانه ، فكان يعقم ويظهر الآلات المستعملة فى العمليات الجراحية بنقعها فى الصفراء ، ويأتى اهتمام الزهراوى بتعقيم الآلات وتطهيرها من كثرة استعمالها فى التشريح ، موضوع اهتمامه الرئيس ، يدلنا على ذلك كتابه " التصريف لمن عجز عن التأليف" الذى يتبين منه أنه شرح الجثث بنفسه ، وقدم وصفاً دقيقاً لإجراء العمليات الجراحية المختلفة .

وقد أوصى طبيبنا فى جميع العمليات الجراحية التى تجرى فى النصف السفلى من الإنسان بأن يُرفع الحوض والأرجل قبل كل شئ . وهذه طريقة اقتبستها أوروبا مباشرة عنه واستعملتها كثيراً حتى قرننا هذا ، ولكنها نُحلت - زوراً وبهتاناً- للجراح الألمانى ترند لنبورغ **Frederich trendlenburg** وعُرفت باسمه دونما ذكر للجراح العربى العظيم . وقبل برسيغال بوت **Percival Poot** بسبعمئة عام عنى الزهراوى أيضاً بالتهاب المفاصل وبالسُّل الذى يصيب فقرات الظهر والذى سُمى فيما بعد باسم الطبيب الإنجليزى بوت ، فقيل (الداء البوتى) ⁽²⁾ .

ومع ذلك لم يستطع الأوربيون إغفال الدور الريادى للزهراوى فى علم الجراحة - فضلاً عن نبوغه فى أمراض العين ، والأنف والأذن والحنجرة ، وأمراض المسالك البولية والتناسلية - ، فأطلقوا عليه لقب "أبو الجراحة" .

(1) محمد عبد الرحمن مرحبا ، المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت 1978 ، ص 257-258 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

يُعد كل ما سبق بمثابة المنطلقات الاستمولوجية أو المعرفية التي انطلقت منها عائلة بنى زهر ، وخاصة الأجيال الثلاثة الأولى منها ، فلقد اطلع أطباء العائلة على تراث كل من الرازى ، وعلى بن العباس ، والزهر اوى ، وكذلك الشيخ الرئيس ابن سينا - والذي تحتاج مجهوداته فى الطب العربى إلى بحث مستقل - وتناولوه بالدرس ، والفحص والاستيعاب ، والنقد فى أوجه معينة ، الأمر الذى ساعدهم كثيراً فى انطلاقاتهم العلمية التى أثمرت ما عرفوا به فى المجال الطبى .

أما الجيل الثانى من العائلة ، ففضلاً عن وعيه بدرس الأطباء السابقين الذين ذكرناهم فمن المؤكد أن بعض أطباء هذا الجيل قد عاصر الفيلسوف والطبيب العربى الكبير ابن رشد (520-595هـ / 1198م) ، بل وألف له بعضهم على ما نرى لاحقاً .

ثانياً: البنية العلمية (أجيال العلماء)

1- أبو مروان بن زهر :

نشأ رأس هذه العائلة الطبية الممتدة ، أبو مروان عبد الملك بن الفقيه محمد بن مروان بن زهر الاشبيلى فى بيت علم ، فوالده محمد كان من جملة الفقهاء والمتميزين فى علم الحديث بأشبيلية . وهذا الأمر كان له تأثيره - بدون شك- فى إقبال الابن على التحصيل والدرس ، فنهل من الطب بمقدار ما نهل أبوه من الفقه . وكما كان الأب قديراً فى الحديث والفقه ، صار الابن فاضلاً فى صناعة الطب ، خبيراً بأعمالها مشهوراً بالحدق .

تنقل أبو مروان بن زهر بين بلدان المشرق ، وخاصة القيروان ومصر التى تطيب بها زمناً طويلاً ، " ثم رجع إلى الأندلس وقصد مدينة "دانية" .. فأكرمه ملكها إكراماً كثيراً ، وأمره أن يقيم عنده ففعل ، وحظى فى أيامه ، واشتهر فى دانية بالتقدم فى صناعة الطب ، وطار ذكره منها إلى

أقطار الأندلس⁽¹⁾. وكانت أشبيلية محط أنظار القاصي والداني آنذاك ، فانتقل إليها ، ولم يزل بها إلى أن توفاه الله .

2- أبو العلاء بن زُهر :

هو أبو العلاء بن زُهر بن أبي مروان عبد الملك محمد بن مروان ، تعلم وتطبيب على أبيه أبي مروان ، وعلى أبي العيْناء المصري . وعند البحث في أبي العلاء ، نرى قاعدة التواصل العلمي بين أجيال العلماء تتحقق بصورة واضحة ، وبصورة أكثر وضوحاً إذا انحسرت هذه القاعدة بين أجيال ترتبط برباط الدم. فكان تعلم أبا العلاء بن زُهر على أبيه ، بالإضافة إلى شيخه المذكور، بمثابة قاعدة معرفية قوية، انطلق منها إلى النبوغ المبكر. يقول ابن حزم في كتابه "المغرب عن محاسن أهل المغرب" إن أبا العلاء بن زُهر كان مع صغر سنه تصرخ النجابة بذكره ، وتخطب المعارف بشكره . ولم يزل يطالع كتب الأوائل متفهماً ، ويلقى الشيوخ مستعلماً ، والسعد ينهج له مناهج التيسير ، والقدر لا يرضى له من الوجاهة باليسير ، حتى برز في الطب إلى غاية عجز الطب عن مرامها ، وضعف الفهم عن إبرامها ، وخرجت عن قانون الصناعة إلى ضروب من الشناعة ، يخبر فيصيب ، ويضرب في كل ما ينتحله من التعاليم بأوفى نصيب ، ويغير في وجوه الفضلاء علماً ومحتداً ، ويفوق الجلة سماحة وندى⁽²⁾ .

يوضح هذا النص مدى الحد الذي وصل إليه أبو العلاء بن زُهر في الطب وضروبه ، فقد أظهر تفوقاً ونبوغاً ، وذلك يرجع - كما يشير النص - إلى شراسته ونهمه في التحصيل والممارسة "ويضرب في كل ما ينتحله من التعاليم بأوفى نصيب" .

(1) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص 517 .

(2) ابن حزم، المغرب عن محاسن أهل المغرب، نقلاً عن عيون ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 518.

ومن المثير أن يؤدي تضلع ابن زهر في علم الطب إلى عدم إعجابه بكتاب " القانون في الطب " لابن سينا ، بل وينزله منزل الاستهزاء بأن جعل يقطع من طرره (حاشيته) ما يكتب فيه نسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى . وهنا يكون ابن زهر قد خرج عن مبادئ الأخلاق العلمية التي لا تسمح بمثل هذه الأفعال المشينة على الإطلاق . فقانون ابن سينا له قيمته العلمية منذ زمانه وحتى الآن . وما فعله ابن زهر يشير إلى أن الكتاب ليس له أى قيمة ، وهذا خطأ تاريخي فادح وقع فيه ابن زهر بدون أى مبرر منه ، ولو كان محققاً فيما ادعاه ، لكان أولى به أن يصنف كتاباً في الرد على ابن سينا مثلما صنف مقاله في الرد على مواضع من كتابه "الأدوية المفردة" ، ومثلما وضع كتاب الإيضاح بشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن اسحق في كتاب المدخل إلى الطب .

ومع ذلك فإن هذا الجانب الأخلاقي "الشخصي" عند أبي العلاء بن زهر ، وقد عُرف ببذاءة اللسان ، لا يمكن أن يقلل من قيمته العلمية في زمانه ، وفي العصور اللاحقة فقد أثرى الحركة الطبية العربية في الأندلس ، كما أثر في الأجيال اللاحقة ، وأفاد تاريخ الطب بما قدمه من إنجازات ، وما تركه من مؤلفات ، أهمها بخلاف ما ذكر : كتاب الخواص ، كتاب الأدوية المفردة ، كتاب حل شكوك الرازي على كتب جالينوس ، مقالة في بسطه لرسالة يعقوب بن اسحق الكندي في تركيب الأدوية .

3- أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر (ت 557 هـ - 1161 م) :

لحق بأبيه في صناعة الطب والدرس والتعلم عليه ، سائراً في نفس الاتجاه العام للعائلة ككل ، متأثراً بمن سبقه ، ومحافظاً على نفس التقاليد العلمية ، فصار جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة ، حسن المعالجة ، ومع مرور الوقت في التمرس بالصناعة ، صار أحد زمانه ،

ولم يوجد من يماثله فى مزاولة أعمال الطب وخاصة تجاربه الكثيرة فى تأتیه لمعرفة الأمراض ومداواتها مما لم يسبقه أحد من الأطباء إلى مثل ذلك .
خدم ملوك دولة الملتمين فى الأندلس ، ونال من جهتم من النعم شيئاً كثيراً ، واختصه عبد المؤمن مؤسس الموحدين فى المغرب ، الذى استقل بالمملكة ، وعُرف بأمير المؤمنين ، وأظهر العدل ، وقرب أهل العلم وأكرمهم ، ووالى إحسانه إليهم ، واختص أبا مروان عبد الملك بن زُهر لنفسه ، وجعل اعتماده عليه فى الطب وكان مكيناً عنده ، على القدر ، وألف له الترياق السبعينى ، واختصره عشاريّاً ، واختصره سباعياً . و يعرف بترياق الأنتلة⁽¹⁾.

دخل أبو مروان بن أبى العلاء بن زُهر فى صلات علمية مع الفيلسوف والطبيب الكبير ابن رشد الذى أثنى على ابن زُهر وتفوقه الطبى ، فألف له ابن زُهر كتابه الأشهر " التيسير فى المداواة والتدبير " ، ويبدو أن ابن رشد قد أمره بذلك على ما يذكر ابن زُهر نفسه من "إنه مأمور فى تأليفه"⁽²⁾. وقد أدت أهمية موضوعات الكتاب بابن رشد إلى أن يصرح فى كتابه "الكليات" بأن أعظم طبيب بعد جالينوس هو ابن زُهر صاحب كتاب "التيسير" . فقد كانت له معالجات مختارة تدل على قوته فى صناعة الطب ، وله نواذر فى تشخيص الأمراض ومعرفة آلام المرضى دون أن يسألهم عن أوجاعهم ، إذ كان يقتصر أحياناً على فحص أحداق عيونهم ، أو على جس نبضهم ، أو على النظر إلى قواريرهم⁽³⁾.

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ن ص 519-520 .

(2) حاجى خليفة، كشف الظنون عن اسمى الكتب والفنون، طبعة استانبول 1941، ج2، ص520.

(3) مرحبا ، المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص 267.

وقد تميز ابن زهر بابتكار أساليب علاجية غير مألوفة وخاصة مع الأدوية التي لا يستسيغها بعض المرضى . يذكر ابن أبي أصيبعة⁽¹⁾ أن الخليفة عبد المؤمن احتاج إلى شرب دواء مسهل ، وكان يكره شرب الأدوية المسهلة ، فتلطف له ابن زهر في ذلك ، وأتى إلى كرمه في بستانه فجعل الماء الذي يسقيها به قد أكسبه قوة أدوية مسهلة ، بنقعها فيه ، أو بغليانها معه . ولما تشربت الكرمه قوة الأدوية المسهلة التي أرهاها ، وطلع فيها العنب ، وله تلك القوة ، أحم الخليفة ، فأتاه ابن زهر بعنقود منها وأشار عليه أن يأكل منه ، فأكل عشر حبات ، فوجد الراحة ، واستحسن من ابن زهر هذا الفعل ، وتزايدت منزلته عنده .

تشير هذه الحالة بوجه من الوجوه إلى المنهج العلاجي الغذائي الذي اتبعه أبو مروان بن زهر ، فقد اعتمد هذا المنهج جل اعتماده على الغذاء ، وكان يفضل - متأثراً بالرازي - الاعتماد أولاً على الغذاء في المعالجات قبل الأدوية المفردة . وقد ضمن أبو مروان بن زهر منهجه العلاجي هذا في ثاني أهم كتبه ، وهو كتاب "الأغذية" الذي كان له أثر قوى في تقدم الفن العلاجي في العصور اللاحقة . هذا بالإضافة إلى مؤلفاته الأخرى ، والتي لا تقل أهمية عن "التيسير" و "الأغذية" ، وإن كانت أقل شهرة ، وهي : مقالة في علل الكلى ، كتاب الزينة ، وهو عبارة عن تذكرة إلى ولده أبي بكر في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه ، رسالة كتب بها إلى بعض الأطباء بأشبيلية في علق البرص والبهق ، وضعه لابنه أبي بكر في بداية تعلقه بعلاج الأمراض .

(1) العيون ، ص 520 .

وترجع أهمية كل هذه المؤلفات إلى ما ضمنه فيها صاحبها من إنجازات ، فهو أول من قدم وصفاً سريرياً - متأثراً بالرازي - لالتهاب الجلد الخام ، وللتهابات الناشئة والانسكابية لكيس القلب . وهو أول من اكتشف جرثومة الجرب وسماها "صؤابة" ، وأول من ابتكر الحقنة الشرجية المغذية ، والغذاء الصناعي لمختلف حالات شلل عضلات المعدة . كما يعتبر أول من استعمل أنبوبة مجوفة من القصدير لتغذية المصابين بعسر البلع ، وقدم وصفاً كاملاً لسرطان المعدة .. إلى غير ذلك من الإنجازات الطبية والعلاجية التي جعلت صاحبها أشهر وأكبر أعلام الطب العربى فى الأندلس ، وعملت على تطور وتقدم علم الطب فى العصور اللاحقة حتى وصلت إلى الغرب الذى عرفه باسم Avenzorar ، وعده أعظم من ابن سينا ، ولا يعدله فى الشرق سوى الرازي ، والاثنان قد قدما من المآثر ما أفادت الإنسانية جمعاء .

4- الحفيد أبو بكر بن زهر (ت 596 هـ / 1199 م) :

هو أبو بكر محمد بن أبي مروان بن أبي العلاء بن زهر ، الأشبيلي، يمثل الجيل الرابع فى عائلة ابن زهر ، وبه تتأكد وتستمر التقاليد العلمية سائدة فى تلك العائلة . إذ ثبت عندهم أن يتعلم الأبناء صناعة الطب على الأباء . وكما تعلم أفراد الأجيال السابقة على آبائهم ، نرى الحفيد يتعلم أيضاً على أبيه الصناعة وبشقيها النظرية والعملية ، فكان يقرأ عليه الكتب النظرية، ويباشر فى الوقت نفسه ممارستها السريرية معه ، وتحت إشرافه . عُرف الحفيد بحبه لفروع أخرى من العلم ، وخاصة العلوم الشرعية التى كان ملازماً لأموورها ، وتفوق فى دراسة الفقه من بينها ، إذ لازم عبد الملك الباجى الفقيه سبع سنين يتعلم ويقرأ عليه كتاب المدونة لعبد السلام سخنون فى فقه الإمام مالك . كما قرأ عليه أيضاً مسند أبى شيبه . ويبدو أن مثل هذه الدراسات مع متانة دينه جعلته يتقن دراسة علم الطب ، ويبرز تفوقاً كبيراً فيه ، حتى صار متفرداً ، لم يكن فى زمانه أعلم منه فى صناعة الطب

وما يتعلّق بها من فروع . وليس أدلّ على ذلك من تصدره لخدمة ملوك دولة الملتّمين ، وملوك دولة الموحّدين ، هؤلاء الذين شهدوا له بصواب الرأى ، وحسن المعالجة ، وجودة التدبير .

وهذه الصفات التى توفرت فى أبى بكر بن زُهر إنما ترجع إلى أنه كان كثير (التجربة) ، وخاصة فى إقرار دواء جديد ، أو فى اختيار ما هو سائد من الأدوية ، فالتجربة لديه هى المحكّ أو المعيار ، الذى به يقرر صحة الأدوية من عدمها ، حتى لو كان مركب الدواء من أساطين الطب كأبقراط وجالينوس والرازى .. وغيرهم ، وحتى لو كان والده الذى تعلم عليه . يذكر ابن أبى أصيبعة⁽¹⁾ أن والد الحفيد كان قد كتب يوماً نسخة دواء مسهل لعبد المؤمن الخليفة ، ولما رآه أبوه قال : يا أمير المؤمنين إن الصواب فى قوله "وبدل الدواء المفرد بغيره فأثر نفعاً بيناً .

ولأبى بكر الحفيد عدد من المؤلفات والرسائل الطبية، أهمها وأشهرها، كتاب "الترياق الخمسينى" الذى ألفه للمنصور أبى يوسف يعقوب . بقى أن أشير إلى جانب هام من جوانب البحث فى الحفيد ، وهو أنه قد مارس العمل العلمى الجماعى ، واستطاع أن يكون جماعة علمية ، ضمت معه أخته ، وبنت أخته اللتان أظهرتا نبوغاً فى الطب وممارسته ، وخاصة فيما يتعلّق " بطب النساء " لدرجة أن الخليفة المنصور قد اختصها بتطبيب نسائه . وكل ذلك بفضل انتمائها إلى جامعة الحفيد العلمية ، تلك التى تميزت بسيادة مبدأ التعاون بين أعضائها ، الأمر الذى انعكس أثره على نشاط الجماعة ككل ، واستطاعت أن تأخذ مكانها اللائق فى عائلة بنى زُهر الطبية "الممتدة" تلك التى تشغل مكاناً رئيساً فى الطب العربى ، والعالمى .

(1) العيون ، ص 522 .

5- أبو محمد بن الحفيد أبي بكر بن زُهر (ت602هـ/1205م):

هو أبو محمد عبد الله بن الحفيد أبي بكر بن أبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زُهر ، يمثل الجيل الخامس من أجيال علماء بني زُهر . ألزمته التقاليد العلمية الخاصة بالعائلة - كما ألزمت أسلافه- أن يتعلم ويشغل على والده الذي أوقفه على كثير من أسرار علم الصناعة وعملها . فقرأ عليه أمهات كتب الطب النظرية ، ومارس معه الجوانب العملية . ولأهمية علم النبات في المعالجات ، علمه والده أيضاً هذا العلم ، وجعله يحفظ من بين أمهات الكتب النباتية "كتاب النبات" لأبي حنيفة الدينوري ، وأتقن معرفته .

ومع مرور الوقت في الاهتمام بالعلم والدرس والممارسة العملية ، صار أبو محمد بن الحفيد ماهراً في علم الطب حسن الرأي في أموره النظرية ، خبيراً في ممارسته العلمية الأمر الذي انعكس على شهرته العلمية في كل بلاد الأندلس ، كما تمكن من الصنعة ، مما حدا بالخليفة الناصر أن يقربه إليه ، ويجعله مكان أبيه الحفيد . وبذلك استطاع أبو محمد بن الحفيد أن يكون على قدر مسئولية انتمائه إلى عائلة بني زُهر العلمية ، فلا يستطيع أي باحث في تاريخ العلم أن يؤرخ لعائلة بني زُهر بدون ابن الحفيد .

الفصل الرابع عشر نتائج الدراسة

سجلنا في معظم فصول هذا الكتاب بعض الاستنتاجات والنتائج التي لم يتحتم تأجيلها. وبعد أن استعرضنا جزئيات هذا الموضوع، كان علينا أن نستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التي طرحناها في مقدمته وهي:

- هل شهد المجتمع الإسلامي وجود جماعات ومدارس علمية؟ وإذا وجدت فإلى أي مدى كان تأثيرها على المجتمع العلمي؟
 - ما المجالات العلمية التي شهدت مثل هذا النوع من الجماعات والمدارس؟
 - ما المنطلقات الإستمولوجية التي انطلقت منها هذه الجماعات والمدارس؟
 - ما الطريقة العلمية الداخلية لكل جماعة من الجماعات؟
 - ما مدى اتفاق الجماعات العلمية المتباينة التخصصات أو اختلافها في أصولها ومميزاتها؟
 - إلى أي حد استطاعت الجماعة والمدرسة العلمية أن تسهم في ازدهار النهضة العلمية التي شهدها العالم الإسلامي، وأثر ذلك في تطور تاريخ العلم؟
- أما فيما يتعلق بالتساؤل الأول، فالذي لاشك فيه أن النهضة العلمية التي عاشها العالم الإسلامي كان من أبرز سماتها وجود جماعات ومدارس علمية نشطة تعمل وفق أطر معينة، ومنهج محدد، وذلك من أجل ازدهار العلوم التي احتوتها تلك النهضة وتقدمها. وأطلعنا دراسة هذا الجانب في أدق تصوراتها على أن الجماعات والمدارس العلمية التي ظهرت مبكراً لعبت دوراً بارزاً في حركة تقدم العلوم. وفي هذا الجانب يمكن لنا أن نرصد النتائج الآتية:

1. إن أهمية الجماعات والمدارس العلمية إنما تقاس أو تحدد بالنتائج العلمية لعمل الجماعة ككل، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة. وأعمال جماعات ومدارس الترجمة التي تناولناها قد شكلت النصيب الأكبر من حركة الترجمة ككل، وذلك بفضل العمل الجماعي القسام على روح الفريق.

2. وفي البنية الداخلية لكل جماعة ومدرسة نجد - بالإضافة إلى سيادة مبدأ التعاون بين الأفراد - أن أهم أعضاء وأخطرهم هو رئيس الجماعة والمدرسة، وذلك لمسئوليته عن الجماعة والمدرسة ككل، حيث إنه - فضلاً عما كلف به نفسه من ترجمة وتأليف - يقوم بالإشراف والتوجيه، ومراجعة أعمال أفراد الجماعة وإصلاح بعضها الآخر. وهو ما يبدو بوضوح في حالة حنين بن اسحق ومدرسته.

3. إن بعض الجماعات والمدارس قد ضمت أعضاء من جماعات أخرى، أو أفراداً لا ينتمون إلى جماعات بالمعنى الواسع لمفهوم الجماعة.

4. إن الجماعات والمدارس العلمية العربية - خاصة في عصر الترجمة - طبقت مبدئاً من أهم المبادئ التي تقوم بين الأفراد والجماعات، وهو مبدأ التنافس Competition الذي جمع بين الفرد وأقرانه في إطار طبيعة مجتمعية واحدة، وإطار ثقافي وأيديولوجي واحد، وهذه الأمور من أبرز المستويات التي تعمل على تفسير السلوك التنافسي. فإذا أخذنا حالة حنين بن اسحق ومنافسته ليوحنا بن ماسويه، لوجدنا أن حنيناً بمفاهيمه وتصوراتهِ كان يقترب من مفهوم الجيل الثوري الذي نادى به كارل بوبر في العصر الحديث.

5. إن تحليلنا للجماعات والمدارس العلمية وتتبعها يكشف عن مدى التواصل العلمي بين أفراد الجماعات العلمية المختلفة، وهذه حقيقة

علمية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند الحديث عن النهضة العلمية التي شهدتها المجتمع الإسلامي في القرون من الثالث إلى السادس من الهجرة.

6. إن الهدف المشترك الذي سعى إلى تحقيقه أعضاء الجماعات والمدارس من خلال انتمائهم إلى الجماعات العلمية يكشف عن أن معظم أعضاء هذه الجماعات انتوا إليها رغبة في العلم الذي خلع على أهله في ذلك العصر إجلالاً وتقيراً من العامة، فضلاً عن الخاصة.

7. أما عن نمط عضوية الأفراد داخل الجماعة والمدرسة، فلم نجد أيّاً من النصوص التي تشير إلى أن أحد الأعضاء قد انتمى إجبارياً إلى جماعته، بل على العكس وجدنا أن نمط العضوية كان نابعاً من رغبة الأعضاء في الانتماء إلى الجماعة. وقد ساد بين أعضاء الجماعات والمدارس نظم من العلاقات قائمة على التعاون والمحبة تربطهم بعضهم ببعض من أجل تحقيق أهداف الجماعة ككل.

8. وإذا كانت الظروف المجتمعية قد ساعدت على ازدهار معظم الجماعات والمدارس العلمية، فإنها نفسها كانت بمثابة معوقات أثرت في نشاط بعض الجماعات في فترات معينة. ففي الوقت الذي نجد فيه الخليفة المأمون يشجع العلماء ويقربهم من بلاطه، نجد المتوكل يعتمد إهانة بعض العلماء ويعمل على إذلالهم. وقد حدث ذلك مع رئيس جماعة ومدرسة الترجمة الأولى "حنين بن إسحق" الذي نال إذلال المتوكل له بحبسه وضربه ومنعه من مواصلة نشاطه العلمي، وكان ذلك بسبب مكيدة دبرها له الحاسدون والجاحدون عليه من أعدائه.

ومع أن بختيشوع بن جورجيس قد بلغ منزلة رفيعة في عهد المتوكل، إلا أنه قد نال سخط هذا الخليفة وغضبه، فقبض عليه ونفاه إلى صحراء البحرين.

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحوادث والنكبات من أشد المؤثرات السيئة التي تثبط همة العالم، الأمر الذي ينعكس على نشاطه العلمي بالإجمال. ولكن لحسن الحظ أن النكبات والعثرات التي تعرضت لها بعض الجماعات والمدارس العلمية لم تستمر طويلاً، عاد العلماء المنكوبون إلى مزاولة نشاطهم العلمي.

وإذا كان من أخص خصائص العلماء تميزهم بصفات وشيم متعارف عليها على مر العصور، فإن جماعة ومدرسة حنين بن اسحق قد تمسكت بالمبادئ والتقاليد العلمية النبيلة.

وفي هذا الإطار، كان لابد لنا أن نتتبع بالدراسة والتحليل نشاط بيت الحكمة باعتباره المؤسسة الأكاديمية الرسمية المعبرة عن نشاط الدولة. لعلنا قد لاحظنا واتضح لنا بعد تتبعنا لدراسة "بيت الحكمة" في بغداد، مدى الدور الذي لعبه في بنية المجتمع العلمي الإسلامي. فلقد وقفنا على المبررات الدالة على وجود بيت الحكمة في زمن الرشيد، ورأينا كيف أن الرشيد هو الذي بدأ تأسيس بيت الحكمة لتكون داراً عامة يقوم فيها التراجمة والعلماء بترجمة كتب الأمم الأخرى التي توافرت لهم آنذاك، وخاصة الفارسية منها. ورأينا أيضاً كيف أن هذه الدار في عهد الرشيد قد تكونت من بناء كبير يضم مجموعة من الأقسام متمثلة في عدد من الحجرات التي تضم خزانات الكتب، حيث خصص لكتب كل علم من العلوم خزانة خاصة به. ولقد لعب النساخ والخزان، والمجلدون، والوراقون دوراً هاماً في مساعدة من يقومون بالعمل الرئيس في بيت الحكمة، وهم التراجمة، ومن أشهرهم وقتئذ، أبو الفصل بن نوبخت الذي كان ينقل من الفارسية إلى العربية.

أما الخطوات التي قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصورة التي اشتهر بها في التاريخ. فيمكن أن نستنتج تلك الخطوات مما قدمناه في نقاط محدودة فيما يلي:

1. عمل المأمون على اتساع بناية دار الحكمة حتى تتناسب حجم النشاط العلمي الذي كان المأمون من أكبر العوامل التي أدت إلى ازدهاره آنذاك.

2. بذل المأمون كل ما في وسعه لاقتناء نفائس الكتب المعروفة في عصره - وخاصة من بلاد الروم - وبصفة أخص من القسطنطينية التي كانت بها مكتبة زاخرة بألوان العلوم والمعارف وقتئذ.

3. عمل المأمون على زيادة عدد التراجمة في بيت الحكمة لترجمة الكم الكبير من الكتب التي جلبت إلى بيت الحكمة. ففي الوقت الذي لم نجد في عصر الرشيد من مشاهير التراجمة سوى أبي سهل الفضل بن نوبخت، نجد في عصر المأمون أسماء كثيرة من حذاق الترجمة من أمثال: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن إسحق، وإسحق بن حنين، وحبيش بن الأعسم .. وغيرهم من التراجمة الذين قاموا تحت رعاية الخليفة العالم المأمون بمهمة تاريخية عظيمة.

4. قسّم المأمون بيت الحكمة إلى قسمين كبيرين، قسم المكتبة العامة، وقسم الترجمة، ضم الأول خزائن الكتب، وقاعات القراءة، وضم الثاني أماكن خاصة للترجمة تحتوي بلاشك على أدواتهم المستعملة أثناء العمل.

وتوافر التراجمة على عملهم بكل دقة وإتقان، فنقلوا إلى العربية ذخائر علوم الأمم الأخرى، والتي كانت بمثابة الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى.

وفيما يتعلق بأنواع النشاطات العلمية التي وجدت في بيت الحكمة، فلقد رأينا كيف أن هذه النشاطات قد اقتصرت على الترجمة بالإضافة إلى نشاطات أخرى تكميلية مثل النسخ والتجليد ... وما شابه ذلك.

أما قاعات المكتبة فقد اقتصرت النشاط فيها على المطالعة والقراءة، ولم تشر معظم النصوص إلى أن بيت الحكمة قد شهد وجود مجالس علمية بالمعنى المتعارف عليه من وجود أسطوانات أو قاعات خاصة للمحاضرات يجتمع فيها طلاب العلم للتلقى على أستاذ ما.

وفيما يختص بوجود جماعات علمية في بيت الحكمة، لا تستطيع هذه الدراسة - بناء على ما سبق - أن تزعم أن بيت الحكمة قد شهد وجود جماعات علمية سوى جماعة حنين بن إسحق (حنين، إسحق، حبش، ... وغيرهم) في مجال الترجمة. وقد تحدثنا عن بنية هذه الجماعة في الفصل الأول من هذا البحث. أما بقية التراجمة الذين عملوا في بيت الحكمة، فإننا نرجح أنهم اتخذوا أسلوب العمل الفردي سبيلاً حيث لم تشر النصوص أي إشارة تومئ من قريب، أو من بعيد إلى أن هؤلاء التراجمة (من أمثال: الفضل بن نوبخت، يوحنا بن ماسويه، الحجاج بن مطر، ابن البطريق ... وغيرهم) قد شكلوا جماعة علمية أثناء القيام بأعمالهم.

ولقد رأينا كيف احتضن بيت الحكمة جماعات ومدارس الترجمة، وغيرها من الجماعات العلمية، حيث وجد فيه العلماء الجو المناسب والمشجع على ممارسة النشاط العلمي بكل صورته المعروفة آنذاك. بالإضافة إلى الدور التاريخي الفعال الذي لعبه بيت الحكمة في نقل علوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامي.

أما الخوارزمي وهو العالم الوحيد الذي ذكرت كتب التراجم أنه كان منقطعاً في بيت الحكمة، فسيأتي الحديث عنه، وعن تكوينه لجماعة علمية، في موضع لاحق.

أما عن تأثير بيت الحكمة في إيجاد نماذج مماثلة في الأقطار الإسلامية المختلفة، فلقد وجدنا أن معظم المكتبات التي انتشرت في العالم الإسلامي قد اتخذت "بيت الحكمة" نموذجاً يحتذى به، مثل: مكتبة الفتح بن خاقان، ومكتبة قرطبة، ومكتبة دار الحكمة بالقاهرة، وخزانة سابور بن أرديش، ودار العلم في الموصل التي أنشأها جعفر بن حمدان الموصلي ... وكان لكل ذلك أثره الفعال في نشاط الحركة العلمية على وجه الإجمال.

الجدل والمناظرات

وأثناء البحث عن أسباب وجود الجماعات والمدارس العلمية في المجتمع الإسلامي وجدنا أن مجالس المناظرات والجدل والنقاش العقلاني، كان لها أثر فعال في وجود الجماعات العلمية وتطورها في البيئة العلمية الإسلامية. وقد اتضح ذلك أثناء الحديث عن معظم الجماعات والمدارس العلمية التي اشتمل عليها البحث، وهي:

- جماعات ومدارس علوم الكلام والحكمة والإلهيات، وشملت المعتزلة والأشاعرة كجماعات ومدارس كلامية، والكندى والفارابي كجماعات ومدارس فلسفية، وأبا بشر متى بن يونس كجماعة ومدرسة منطقية.
- جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك، واشتملت على البحث في الخوارزمي كجماعة ومدرسة رياضية، وبنو موسى بن شاكر كجماعة ومدرسة فلكية - ميكانيكية.
- جماعات العلوم الطبيعية، واحتوت على جابر بن حيان كجماعة ومدرسة كيميائية، وأبي بكر الرازي كجماعة ومدرسة طبية وبنو زهر كجماعة ومدرسة طبية.

وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نحدد النتائج التالية:

1. شكّل فن الجدل والحوار والمناظرة أحد الأسس الهامة التي ارتكز عليها المجتمع الإسلامي إبان نهضته العلمية في القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أكبر العلامات المميزة للنضج العلمي الذي بلغه العلماء آنذاك.
2. إنه بالبحث عن المؤثرات التي أدت إلى ظهور الجدل والمناظرات في المجتمع الإسلامي، رجحنا أن المناظرات التي عرفت في ذلك الوقت تعتبر صورة متطورة لما دار في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات ومحاورات عقائدية بين الطوائف المختلفة. ومن أشهرها، المناظرات والمحاورات التي جرت بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض، والبشرية النبوية. ثم اتخذ فن المناظرة، والحوار صورته النهائية التي عرف بها بتأثير المنطق الأرسطي، والفلسفة اليونانية في عمومها. وذلك حينما استعان معظم مفكرى الإسلام في القرن الأول بالمنطق الأرسطي للرد على خصوم كانوا يتقنون فن الجدل والحوار. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشاراً واسعاً في المجتمع العلمي الإسلامي تبعاً للشغف العلمي لدى العلماء على إثر حركة الترجمة، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء الذين رأوا في انعقاد مجالس العلم والمناظرات في قصورهم من الأمور الهامة في تسييس الرعية، فضلاً عن كون هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأبهة والعظمة. ومما لاشك فيه أن هذا المناخ العلمي قد أخذت نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين سواء أكانوا أفراداً، أم جماعات، الأمر الذي انعكس أثره على المجتمع العلمي ككل.

3. كان من نتائج حركة التنافس داخل الجماعات والمدارس العلمية وخارجها أن أقبل بعض العلماء، والأدباء على اقتناء أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم. ومن أمثلة هذه الطبقة من العلماء - فضلاً عن ما ذكر في سياق الموضوع - الفراء بن زياد الكوفي النحوي الذي قيل عنه: لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضبطها. وقال ثمامة بن أشرس المعتزلي: ذاكرات الفراء فوجدته في النحو نسيج وحده، وفي اللغة بحراً، وفي الفقه عارفاً باختلاف القوم، وفي الطب خبيراً، وبأيام العرب وأشعارها حازقاً. وصنف الفراء للمأمون كتاب الحدود في النحو، وكتاب المعاني، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً. وعمل كتاباً على جميع القرآن في نحو ألف ورقة لم يعمل مثله.

4. وبالبحث عن أنواع المناظرات، وجدنا أنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت مجالس المناظرات معظم العلوم المعروفة آنذاك، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين، ثم تطورت إلى مناظرات علمية، وأدبية، وفلسفية، ومنطقية، ... وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل في موضعه.

5. أما عن الأسس التي قامت عليها المناظرات وشكلت بنيتها الأساسية، فقد رأينا كيف أن مفكراً كابن خلدون يضمن "مقدمته" الآداب والأحكام التي وضعها بعض الأئمة، والتي ينبغي على المتناظرين أن يققوا عند حدودها في الرد والقبول، فبين حال كل من المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مسئولاً، والثاني معترضاً مبيناً محل معارضته. ومتى يجب على المستدل السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. وقد رأينا كيف التزم المتناظرون والمتجادلون بهذه الآداب، وتلك الأحكام في معظم المناظرات التي أوردناها، ولم

يخرجوا عنها إلا في القليل النادر، حيث كان هناك اتجاه عام يوجب سخط ورد من الحاضرين على من يخرج عن القواعد العامة للمناظرة. وقد رأينا كيف أوقف المأمون، ولام محمد بن أبي العباس عندما تطاول على مناظرة على بن الهيثم في مناظرة دارت بين الاثنين في حضرته.

6. ولقد كان لفن الجدل والنقاش والمناظرات تأثير بالغ، ليس في المجتمع العلمي فحسب، بل في اضطراب أحوال المجتمع ككل. فلقد رجحنا أن معظم الاختلافات والنزاعات بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش. وعادة ما يبدأ الجدل بفرد واحد لا يوافق على آراء فرقة أو جماعة ما، ثم يحدث أن يلتف حوله من يؤمن بآرائه، ويستمر الأتباع في الازياد إلى أن يشكلوا جماعة جديدة أساسها هؤلاء الأفراد الذين يلتقون حول رئيسهم، ولهم هدف واحد مشترك هو إما التنافس، وإما الصراع ضد الجماعات والمدارس الأخرى المناهضة لهم، وذلك بغرض سيادة آرائهم. ومادام الأمر يتعلق بتبني آراء جديدة ومحاولة فرضها على المجتمع، فيمكن أن نطلق على أصحابها "جماعة علمية" بوجه من الوجوه. وعلى ذلك يمكن اعتبار المعتزلة "جماعة ومدرسة علمية"، والأشاعرة "جماعة ومدرسة علمية" والماتريدية "جماعة ومدرسة علمية" قامت كلها على التنافس فيما بينها من أجل انتصار كل جماعة ومدرسة لما تؤمن به من آراء.

7. وإذا كان التنافس قد ساد بين هذه الجماعات والمدارس، فإن هناك من الجماعات والمدارس من اتخذت الصراع سبيلها الوحيد، مثل جماعة "ميمون القداح" مؤسس المذهب الإسماعيلي. وجماعة "الشيعة" التي صارعت أهل السنة حول مسألة الإمامة. ومما لا شك فيه أن

آثار الصراع بين تلك الجماعات قد انعكست على المجتمع الإسلامي بصورة سلبية في الفترة التي يدور حولها البحث، وما زالت هناك بقايا لهذا الصراع في الوقت الراهن.

8. أما الجماعات والمدارس العلمية البحتة، فما لاشك فيه أنها قد تأثرت تأثراً بالغاً بنشاط المناظرات والجدل سواء في تكوينها، أو في استمرارها وبقائها في المجتمع العلمي الكبير، حيث نتصور أن العالم الذي كان يدخل في مناظرة مع عالم آخر حتى ولأول مرة، ويحدث أن تنتهي المناظرة لصالحه، فسرعان ما ينضم إليه المریدون الذين يريدون التعلم عليه. وهؤلاء التلاميذ يشكلون باستمرارهم في عملية التعلم جماعة علمية، ويصبح ذلك المعلم الأول هو رئيس تلك الجماعة. وتسعى الجماعة رئيساً وأفراداً إلى تحقيق هدفها الرئيس، وهو المعلم بكل ما يشتمل عليه من نظم ومراحل.

وبناء على ذلك، فإننا نرى أن معظم العلماء الذين كانوا أطرافاً في المناظرات التي آتينا على ذكرها في سياق الموضوع قد شكلت جماعات ومدارس علمية مميزة لعبت دوراً هاماً في تقدم المجتمع العلمي الإسلامي ورقية في ذلك الوقت، ومنهم جبرائيل بن بختيشوع، وحنين بن إسحق، والرازي الطبيب، وثابت بن قرة، وأبو حيان التوحيدى، فضلاً عن بنى موسى بن شاكر، وبنى زهر.

جماعات ومدارس الفلسفة والمنطق

الكندى

1. وبالبحت في الكندى كأول جماعة ومدرسة فلسفية، رأينا كيف استطاع رئيس هذه الجماعة وهو الكندى أن يكون أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين. ويرجع ذلك إلى أن فيلسوف

العرب قد عاش في فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم حتى حذقها. كما ساهم في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية، فكان يترجم ويهذب ما يترجمه غيره، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس. وقد أوضحت لنا مؤلفات الكندي مدى إحاطته بكل أنواع المعارف التي كانت لعهدده على اختلافها. وقد ألف كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها بما للكندي من استقلال في البحث ونظر ثاقب. وقد بنى مذهبه على ما صح في نظره من الآراء المختلفة من غير تقييد بما نسب لأفلاطون، ولا لأرسطو، بيد أنه كان يراهما إمامين في هذا الشأن. واحتوى مذهبه أيضاً على آراء لأفلوطين، وفورفوريس، وشراح أرسطو.

2. إن أهم ما يتميز به الكندي أنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التي انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية في المجتمع العلمي الإسلامي.

3. وبالبحث عن الإضافات الأصيلة التي قدمها الكندي، وجدنا أن الفضل يرجع إليه في وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفي عند العرب، فرسالته في "حدود الأشياء ورسومها" تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب، حيث تشتمل على نحو من مائة تعريف. وقد وقفنا على بعضها في سياق البحث.

أما باقي أعضاء جماعة ومدرسة الكندي، فلقد رأينا كيف لعب كل من السرخسي، وأبي معشر البلخي، وأبي زيد سهل البلخي دوراً بارزاً وملموساً في بنية تلك الجماعة. فالأول يعتبر أكبر وأخلص ممن انتمى إلى

الكندى، فعليه قرأ، ومنه أخذ، وشايعه فى أفكاره، وكتب فى معظم العلوم التى تعلمها عليه، فكتب فى الفلسفة والمنطق، والطب، وعلم أحكام النجوم ... وغير ذلك. أما أبو معشر البلخى فكان أولاً يضاغن الكندى، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة، ففسّ عليه الكندى من حسن له النظر فى علوم الحساب والهندسة، فدخل فى ذلك، فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندى. وصار بذلك تلميذاً للكندى، وصنف فى علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل على أنه كان فاضلاً حسن الإصابة. أما أبو زيد سهل البلخى فكان أكبر تلاميذ الكندى من حيث تحصيل علومه، فحصل من عنده علوماً جمة، وتعمق فى الفلسفة، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة، وبرز فى علم الطب، وبحث فى أصول الدين أتم بحث، كما استطاع أن يجمع بين الشريعة والفلسفة.

ولقد اتضح لنا فى نهاية الأمر أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندى قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ فى الغالب الأعم، وعملوا على تطويرها، كل فيما برع فيه من العلوم. الأمر الذى جعل تأثر المدرسة يمتد إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين، أعنى الفارابى، وابن سينا، وابن رشد.

أما البحث فى أبى بشر متى بن يونس كجماعة ومدرسة منطقية، فقد وجدنا أن أبا بشر قد تعلم على مجموعة من الأساتذة الممتازين من أمثال: قويرى، ورفيل، وبنيامين الراهبين اليعقوبين، وعلى إبراهيم المروزى، وإبراهيم الكاتب، وأحمد بن كرنيب، وأبى يحيى المروزى. وكان لذلك أثره البالغ فى نضوجه العلمى المبكر، إذ استطاع أن يأخذ من كل هؤلاء الأساتذة، الأمر الذى انعكس على ازدهاره العلمى فى مرحلة النضوج إلى الدرجة التى وصل معها إلى رئاسة المنطقيين فى عصره. وقد دفعه هذا الأمر أيضاً إلى تكوين جماعة ومدرسة علمية يتعلم أفرادها عليه، كما تعلم هو على عدة

أساتذة. وقد ضمت تلك الجماعة، يحيى بن عدى، وأبى سليمان السجستاني، فضلاً عن أكبر الأعضاء وأشهرهم، وهو الفارابي.

وعن الصلات العلمية التي قامت بين الأعضاء، وجدنا يحيى بن عدى يتفق مع أساتذه أبى بشر متى فى بعض المسائل، ويختلف معه فى البعض الآخر، وقد ذكرنا الأمثلة على ذلك. كما لم يكتف أحد أعضاء الجماعة والمدرسة، وهو أبو سليمان السجستاني بالتلمذ على رئيس الجماعة والمدرسة أبى بشر، بل رأينا يتعلم المنطق أيضاً على عضو آخر من الجماعة، وهو يحيى بن عدى، وتعلم الأخير على الفارابي أيضاً. وقد استمر تواصل وعطاء جماعة ومدرسة أبى بشر المنطقية للأجيال التالية، فتعلم على يحيى بن عدى كل من ابن زرعة، وابن الخمار، وابن السّمح، وغيرهم. وتعلم على السجستاني المنطقى، ابن عباد، وأبى حيان التوحيدى، وابن النديم. وهكذا رأينا كيف استمر التواصل العلمى لجماعة ومدرسة أبى بشر المنطقية حتى صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابع الهجرى، وسميت مدرسة بغداد.

الفارابى

أما الفارابى، فلقد رأينا كيف أن تعليمه على أساتذه كبار مثل أبى بشر متى، وابن السراج، ويوحنا بن حيلان، وكذلك نمط حياته حيث ألف الوحدة، كل هذه الأمور قد ساعدته على التعمق فى دراسة العلوم التى درسها، الأمر الذى انعكس عليه فى مرحلة التأليف والإبداع، فجاء إنتاجه جماً غزيراً، ومتنوعاً ما بين المنطق، والفلسفة، وإحصاء العلوم، والموسيقى ... وغير ذلك.

أما عن جماعة ومدرسة الفارابى التى تناولها البحث، فلقد وجدنا أنها ضمت إلى جانب الأستاذ، يحيى بن عدى الذى ترجم كثيراً من كتب أرسطو. وتتلّمذ على يحيى تلميذ أشهر منه، وهو السجستاني. وقد أتى الحديث عن هذا

المنطقي، وكذا أستاذه يحيى بن عدى فى الفصل الخاص بجماعة ومدرسة أبى بشر المنطقة.

المهم أن الفارابى قد استطاع أن يؤسس مدرسة فلسفية لها أس ومبادئ تعليمية، أتينا على بعضها فى سياق البحث، وانتقلنا منها إلى مخطط تصنيف العلوم عند الفارابى، وذلك لأهميته المعرفية فى أساس مدرسته. فكتابه "إحصاء العلوم" ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق، وإنما هو موجز (معرفى) مختصر لعلوم عصر الفارابى، يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم. وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان يريد أن يتعلم علماً من هذه العلوم. ولقد شغل المنطق فى تقسيم الفارابى مكاناً هاماً، فبعد أن فرغ من علم اللسان، عرض مباشرة لعلم المنطق، وقدمه على سائر العلوم لأنه يعطى جملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب. والمنطق عند الفارابى "رئيس العلوم" وحكمه نافذ فيها. لذلك عرضنا فى سياق البحث للغرض من المنطق وأهميته فى البناء المعرفى عند الفارابى، فالمنطق لا يستغنى عنه فى أى علم من العلوم. كما يلجأ الإنسان إلى قوانينه التماساً للحق فى مطلوباته كلها.

وإذا كان المنطق ضرورياً للعلوم كلها، فإن "المقولات" مثل "الكمية" و"الكيفية" و"الإضافة" ... إلخ. هى بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة لصناعة المنطق، والعلم الطبيعى، والعلم المدنى، وعلم التعاليم، وعلم ما بعد الطبيعة، وصناعة الجدل، والخطابة، والشعر، والصنائع العملية. وبالجملية تمثل "المقولات" بنية نظرية العلم عند الفارابى. كما وجدنا الفارابى أثناء البحث فى نظرية العلم عنده، يحدد أصنافاً معينة للتلاميذ أو المتعلمين، بل ويضع شروطاً إبستمولوجية ينبغى أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية عموماً، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية.

ولقد انتهينا من كل ذلك إلى أن تأثير مدرسة الفارابي قد امتد إلى الفلاسفة اللاحقين، فكل ما يوجد عند ابن سينا، وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فعلاً.

جماعات ومدارس الرياضيات

في هذه الإطار تحدثنا أولاً عن الخوارزمي كجماعة ومدرسة رياضياتية، ووقفنا على مدى إسهامه في المنظومة الجماعية لتطور الرياضيات في عصره، فمع أن الظاهر على علماء الرياضيات في عصر الخوارزمي أن كلاً منهم قد مارس العلم بصورة فردية، إلا أن المعرفة العلمية للعصر كله تعتبر محصلة نهائية للعمل الجماعي وكان للخوارزمي فيها النصيب الأكبر بفضل كتابة الجبر والمقابلة، إذ رأينا أن كل ما ألفه العلماء فيما بعد كان مبنياً عليه.

ولكن الخوارزمي قد مارس النشاط العلمي الجماعي بصورة فعلية، إذ رأينا أن ثابت بن قرة قد التقى بالخوارزمي، وقرأ، وتعلم عليه في داره إلى أن اكتمل نضوجه العلمي. وقد اتضح لنا أثر الأستاذ في التلميذ بوضع الأخير كتاباً في الجبر بين فيه علاقة الجبر بالهندسة، وكيفية الجمع بينهما. ورأينا أيضاً كيف اتسع النشاط العلمي الجماعي بتعريب إسحاق بن حنين "كتاب المعطيات في الهندسة لإقليدس" والذي أصلحه ثابت.

أما عن تأثير الخوارزمي في علماء عصره، واللاحقين له، فرأينا أن سنان بن الفتح الحراني الحاسب المعاصر للخوارزمي، درس كتابه الجبر والمقابلة حتى وعاه جيداً، فوضع شرحاً له. وصرح ابن الفتح بفضل الخوارزمي عليه في كتابه "الكعب والمال والأعداد المتناسبة"، وأعلن أن أعمال الخوارزمي قد فتحت له أبواباً جديدة في البحث الرياضي. وتلمذ أبو كامل شجاع بن أسلم المصري على كتب الخوارزمي، وكان يعترف ويفتخر بذلك. ولقد رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمي إلى ما تلاه من

عصور، ففي القرن الخامس الهجرى، رأينا الكرخى يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بالخوارزمى. وفي القرن السادس الهجرى رأينا كيف تحول التأثير بالخوارزمى إلى صورة من صور التنافس عند عمر الخيام الذى تناول أعمال الخوارزمى بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً له يحاول أن يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها الخوارزمى. كما رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى الأوروبيين، فظل كتابه الجبر والمقابلة يترجم وينشر حتى سنة 1915م.

وانتهينا من كل هذا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى ما تلاه من عصور، ففي القرن الخامس الهجرى، رأينا الكرخى يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بالخوارزمى. وفي القرن السادس الهجرى رأينا كيف تحول التأثير بالخوارزمى إلى صورة من صور التنافس عند عمر الخيام الذى تناول أعمال الخوارزمى بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً له يحاول أن يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها الخوارزمى. كما رأينا كيف امتد تأثير الخوارزمى إلى الأوروبيين، فظل كتابه الجبر والمقابلة يترجم وينشر حتى سنة 1915م.

وانتهينا من كل هذا إلى الزعم بأن الخوارزمى قد استطاع أن يؤسس مدرسة رياضية لعبت دوراً هاماً فى تطور الرياضيات، منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وحتى العصر الحديث.

وعند الحديث عن جماعات ومدارس الفلك والميكانيكا فى هذا الباب، تحدثنا عن جماعة ومدرسة بنى موسى بن شاکر، كنموذج للأسر العلمية التى شهد تاريخ العلم العربى العديد منها. وبيناً كيف استطاع الأخوة الثلاثة أبناء موسى بن شاکر أن يكونوا جماعة ومدرسة علمية متأثرة نبغت فى الفلك والهندسة، والحيل (الميكانيكا) والمساحة والفيزياء، وقدمت أعمالاً جلية، نظرية وتطبيقية.

ولقد رأينا كيف ضمت الجماعة - إلى جانب الأخوة الثلاثة - عدداً من الفلكيين لم تسعهم إلا دار فسيحة، خصصها لهم المأمون لرصد النجوم رصداً علمياً دقيقاً. وعمل أفراد الجماعة مجتمعين على وضع جداول (أزياج) الفلك المجربة أو "المأمونية" كما كانوا يدعونها. ومع مرور الوقت في الانشغال بالعمل العلمي، النظرة والتطبيقي، ازدادت حصيلة بنى موسى العلمية، وتطورت أساليبهم التطبيقية إلى الدرجة التي مكنتهم من القيام بأول وأهم وأخطر عمل جماعي بالنسبة لهم، ولا تقل خطورته بالنسبة لتاريخ العلم، ألا وهو قياس محيط الأرض.

وفى سياق البحث وقفنا على أهم الأعمال الجماعية التي قدمتها جماعة ومدرسة بنى موسى بن شاكر، والتي تمثلت فى أعمال نظرية، وأخرى تطبيقية، جعلت مؤرخى العلم يجمعون على أن هذه الأعمال تدل على عبقرية وذهن متوقد مبدع، اتسم به أفراد جماعة بنى موسى بن شاكر، وقدموا كجماعة منظومة علمية ومعرفية هامة شغلت مكاناً رئيساً فى تاريخ العلم بعامة وتاريخ التكنولوجيا بخاصة.

جماعات العلوم الطبيعية

وفى هذا المضممار تم الحديث عن جماعات ومدارس العلوم الطبيعية، وذلك من خلال البحث فى جابر بن حيان كجماعة ومدرسة كيميائية، وأبى بكر الرازى، وبنى زهر كجماعات ومدارس طبية.

أما جابر، فلقد رأينا كيف أن الفكر اليونانى، ومدرسة الإسكندرية، وأيضاً الثقافة الإسلامية كانت بمثابة البنية المعرفية التي انطلق منها، ولكنه انتهى إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف وليس بالدرجة عن الفكر اليونانى، حيث أسهم جابر فى بناء المنهج التجريبي فى مقابل المنهج التأملى العقلى الذى برع فيه اليونان. وقد مثلت مسألة إمكان قيام علم الكيمياء فى العقل والفعل على حد سواء أهم البنيات الأساسية التي دارت

حولها معظم أبحاث جابر الكيمائية، والتي أوضحت عدم استحالة قيام علم الكيمياء في مقابل امتناع أو بطلان هذا العلم أصلاً عند بعض العلماء والفلاسفة.

وبالنسبة لجماعة جابر العلمية، وجدنا أن رئيسها، وهو جابر يضع مجموعة من المبادئ والقواعد التي تحكم علاقة أعضاء تلك الجماعة وتشكل البنية الأساسية التي تقوم عليها. وقد جاءت هذه المبادئ تحت بندين، الأول: ما يجب للأستاذ على التلميذ، وفيه رأينا أن أهم المبادئ التي اشتمل عليها هو مبدأ طاعة التلميذ للأستاذ في العلم والدرس، إذ أن الأستاذ في هذا الحال كالإمام للجماعة التي هو قيم بها، وكالراعي والسائس للأشياء التي يتولى صلاحها وإصلاحها. أما البند الثاني: وهو الخاص بما يجب للتلميذ على الأستاذ، فإن أهم ما جاء به من مبادئ هو، امتحان الأستاذ قريحة المتعلم، ثم يبدأ بإعطائه أوائل العلوم التي تناسب استعداده وعمره. وكلما احتتمل الزيادة زاده، بعدما يكون قد امتحنه فيما كان أعطاه أولاً، وبذلك يذكرنا جابر بمبدأ تربوي هام قال به علماء التربية في العصر الحديث، وهو مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين من حيث كم وكيف المادة العلمية التي تعطى لهم.

ولقد رأينا كيف إن إنجازات جابر الكيمائية، وكذلك مؤلفاته قد أثرت تأثيراً بالغاً في الكيميائيين اللاحقين له سواء على المستوى العربي أو الغربي إلى الدرجة التي زعمنا معها أن جابر بن حيان صاحب مدرسة كيميائية مميزة لها إنجازاتها العلمية الهامة، والتي كانت بمثابة الأسس الأولية والضرورية التي عملت على تطور الكيمياء العربية فيما بعد عصر جابر، وساعدت في تأسيس علم الكيمياء الحديث.

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فقد جاء بحثنا فيه كجماعة ومدرسة طبية من خلال البحث في الجماعات العلمية في عصره، وقوام

المعرفة الطبية السابقة عليه، تلك التى كانت بمثابة المنطلقات المعرفية التى انطلق منها.

وفى هذا الإطار أمكننا أن نحصل على النتائج التالية:

1- مع أن المجتمع الإسلامى فى عصر الرازى شهد اضطراباً فى النواحي السياسية، والاجتماعية، والدينية، إلا أنه قد عايش نهضة شملت معظم العلوم والمعارف، فلقد رأينا كيف شهد العصر وجود جماعات علمية لكل فرع من فروع العلم. وإن كانت الدراسة كلها قد تبلورت فى نوعين، نوع دينى أساسه القرآن والحديث، وما يرتب عليه من علوم، ونوع دنيوى أساسه الطب وفروعه المختلفة والعلوم الفلسفية بصفة عامة، أو ما يطلق عليه علوم الحكمة.

وكان لكل نوع منهج خاص فى بحث مسأله - وإن أثر كل منهما فى الآخر - فالعلوم النقلية قد اعتمدت على الرواية وصحة السند. فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب، والطبيعة، والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها (استنباطاً) أو استقرائياً، أى عن طريق المنطق، أو التجربة العملية.

2- بالبحث عن أسباب الحالة الطبية المزدهرة فى عصر الرازى، وجدنا أن معظم النظريات التى كانت سائدة - قبل أن يصل الرازى إلى مرحلة النضوح العلمى - إنما تترد إلى اليونانيين، والذين أخذوا بدورهم معظم هذه النظريات من الحضارة المصرية القديمة. وقد انتقلت هذه النظريات إلى العالم الإسلامى عبر مرحلة الترجمة الشهيرة على إثر جهود كثير من جماعات المترجمين والأطباء، أمثال: جماعة ومدرسة حنين بن إسحق، وابنه اسحق، وجماعة ومدرسة يوحنا بن ماسويه، وجماعة ومدرسة بختيشوع بن جبرائيل، ... وغيرهم.

3- لقد وجد الرازى نفسه أمام هذا التراث الطبى المنقول، فتوافر عليه بالدراسة، ودون كثيراً من نظرياته فى كتبه، وليس أدل على ذلك من كثرة استعماله للفظه "لى" بعد انتهاء الفقرات المقتبسة من الآخرين، وذلك فى معظم كتبه، لا سيما "الحاوى" ولكن الرازى لم يسلم بآراء سابقه، إلا بعد النقد والتحصيص، والاختبار. فقد ثار على ما وجده فى الكتب من آراء لا يقبلها العقل، ولا تثبتها الملاحظة والتجربة.

4- ولكن النتيجة المهمة التى يزودنا بها الرازى فى هذا الصدد تتمثل فى تفصيل دقيق للجانب النقدى العقلانى، وهذا ما أدى بالضرورة إلى أن تصدر نظرياته عن اختبار دقيق للأفكار.

وقد أثرت هذه الخاصية فى الأطباء الذين جاءوا بعده وتأثروا بكتابات، إذ أصبح علم الطب عندهم يستند بالأصول والقواعد التى أرساها الرازى، سواء من حيث الجانب الإكلينيكى والسريرى، أو من حيث الجانب التعليمى الأكاديمى الذى يأخذ فى اعتباره طريقة التعليم والدرس. وقد امتد هذا الأثر فيما بعد إلى أوروبا وأثر فى الأطباء إبان عصر النهضة.

5- أما المنهج الذى اتبعه الرازى فى الوصول إلى ما وصل إليه، فلقد استخدم الرازى المنهج التجريبى القائم على الملاحظة والاختبار، والذى لعب دوراً أساسياً لديه، إذ به تحرر فكراً من تأثير المذاهب والنظريات السابقة عليه، ولم يرض بالتسليم بما تتضمنه إلا بعد إقرار التجربة بذلك.

6- ولقد وجدت عند الرازى مراحل للمنهج التجريبى بصورتيه التقليدية والمعاصرة إذ أنه لم يقف على ترتيب ثابت لخطوات ذلك المنهج (الملاحظة، التجربة، فرض الفروض، التحقق من الفروض). كما وجدت الرازى يتفق مع علماء المناهج المعاصرين، ذلك لأنه

يقترب من المنهج العلمي الحديث الذى يعرف بالمنهج الفرضى الاستنباطى، ويقوم على الاندماج بين المنهجين، الاستنباطى والاستقرائى. وقدمت النصوص الدالة على ذلك، والتى اتضح منها أن الرازى كان متسقاً مع ما وصل إليه عن طريق هذا المنهج.

7- وقد مثل التراث الطبى السابق على الرازى، مع تعلمه على أستاذه أبى الحسن على بن الطبرى، الأسس المعرفية، أو المنطلقات الإستمولوجية التى حددت فكر الرازى فيما بعد، وانتهى منها إلى معارف جديدة عندما بلغ طور النضج والابتكار. فقد جاء الرازى بأراء واكتشافات علمية وعلاجية أصيلة، عبرت بحق عن روح الإسلام وحضارته العلمية إبان عصورها المزدهرة.

8- ولم يتوقف الرازى عند حد الاشتغال بالممارسات الطبية، بل رأيناه يتأثر بما ساد فى عصره من وجود مجالس كثيرة للعلم. فكون جماعة علمية عن طريق تقسيمه لمجلسه التعليمى إلى نظرى، وعملية، وأصبحت هذه الجماعة أشهر جماعات العصر، إذ أن صاحبها قد اتبع طريقة أكاديمية فى تعليم تلاميذه، وذلك بتقسيمه إياهم إلى مجموعات متباينة على حسب تاريخ التحاق الطالب بحلقة الدرس، وقدرته العقلية على التحصيل، يدل على ذلك تدرجه بالمتعلم من الأسهل إلى الأقل سهولة، فكان يعطيه أولاً أصول العلم حتى يتهياً عقله بعد ذلك لقبول جوامعه.

وشكل التراث الطبى السابق على بنى زهر البنية المعرفية فى فكرهم، وكان بمثابة القاعدة الأساسية التى انطلقوا منها إلى رؤى وأفكار وابتكارات جديدة. فلقد رأينا كيف اطلع أطباء بنى زهر، ودرسوا واستوعبوا، ونقدوا فى بعض الأحيان، التراث الطبى لإعلام أطباء الحضارة الإسلامية أمثال: الرازى، وعلى بن العباس، والزهرأوى، وابن سينا، وابن رشد - المعاصر

لبعضهم - .. وغيرهم. فوقفوا على الرازي كحجة للطب في العصور الوسطى قاطبة بفضل ما قدمه من ابتكارات واكتشافات طبية وعلاجية أصيلة سجل بها تقدماً وسبقاً للحضارة الإسلامية في المجال الطبي. وقد ذكرت أهم هذه الابتكارات وتلك الاكتشافات كإسهامات طبية وعلاجية رائدة عملت على تطور وتقدم علم الطب في العصور اللاحقة على الرازي، وحتى العصر الحديث. وكان من اللاحقين الذين تأثروا به، عائلة بنى زهر.

ورأينا كيف تعرض أطباء بنى زهر بالدرس - وما يتعلق به من عمليات - لتراث على بن العباس الطبي صاحب "كتاب كامل الصناعة" الذي اشتهر في اللاتينية "بالكتاب الملكي"، كأهم وأشهر كتب الطب التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، وذلك لاحتواء مقالاته العشرين على أبحاث وفصول هامة في الجراحة والتشريح والعلاجات، وتأثيرات الأدوية، نباتية كانت أم معدنية. وقد وضح الكتاب بشكل جلي أن الأطباء العرب قد حددوا قوى الأدوية بثلاث ذكرها على بن العباس في كتابه، وأصبحت مرجعاً للأطباء اللاحقين، وخاصة بنى زهر. أما الزهراوى، فوجدنا القوم يتأثرون به كأكبر جراحى العرب والمسلمين، وكخبير بالأدوية المفردة والمركبة، تلك الخبرة وغيرها التى دونها فى تصانيفه المشهورة، وأهمها وأفضلها وأكثرها تأثيراً فى بنى زهر كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف، وأخطر أقسام الكتاب هو الخاص بالجراحة والتشريح، والذي يعرض "علم الجراحة العربية" فى أجلى صورها كما وضعه الزهراوى "أبو الجراحة" كما لقبه الغرب.

تعلم بنو زهر من هذا الكتاب: وصف النزيف واستعداد بعض الأجسام له، وتعلموا إجراء عملية استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل، وأخذوا عن الزهراوى اكتشافه مرآة خاصة بالمهبل، وآلة لتوسيع باب الرحم للعمليات. كما تعلموا منه عملية شق القصبة الهوائية، ووقف نزيف الدم بربط الشرايين الكبيرة .. إلى غير ذلك من العمليات الطبية

والعلاجية التي عرفتھا وتعلمتها جماعة بنى زهر من الزهراوى وغيره من أطباء العرب والمسلمين ممن سبق ذكرهم، وشكلت كل هذه المادة العلمية البنية المعرفية التي انطلقت منها.

فرأينا رأس عائلة بنى زهر، وهو أبو مروان بن زهر، يتقن صناعة الطب حتى صار خبيراً بأعمالها، ومشهوراً بالحدق فيها إلى الدرجة التي معها، طار ذكره إلى مختلف أقطار الأندلس واختصه ملك مدينة "دانية" وأنزله منزلاً كريماً. ورأينا كيف حرص أبو مروان على نقل خبرته إلى ابنه أبي العلاء بن زهر، فأظهر بذلك تحقق قاعدة التواصل العلمى بين أجيال ترتبط برباط الدم. ولذلك أظهر أبو العلاء نبوغاً مبكراً أوصله فيما بعد إلى درجة التضلع التي معها لم ينل كتاب القانون فى الطب لابن سينا استحسانه! وهذا رأى شخصى خاص بأبى العلاء، ولا يمكن أن يقلل من قيمته العلمية فى زمانه، وفى العصور اللاحقة، فقد أثرى الحركة الطبية العربية فى الأندلس، كما أثر فى الأجيال اللاحقة - خاصة من عائلته - وأفاد تاريخ الطب بما قدمه من إنجازات، وما تركه من مؤلفات ذكرتها أثناء البحث فيه.

واستمراراً للتواصل العلمى بين أفراد العائلة، رأينا أبا مروان بن أبى العلاء بن زهر يلحق بأبيه فى صناعة الطب دارساً وممارساً عليه، حتى صار أوحده زمانه، ولم يوجد من يماثله فى مزاولة أعمال الطب، وخاصة تجاربه الكثيرة فى تأتية لمعرفة الأمراض ومداواتها وليس أدل على ذلك من تأليفه كتابه الأشهب "التيسير فى المداواة والتدبير" الذى ألفه بأمر ابن رشد الذى اعترف بأهمية وجدة ممارساته وابتكاراته الطبية، وجعلته يصرح فى كتابه "الكليات" بأن أبا مروان بن زهر أعظم طبيب بعد جالينوس، صاحب كتاب "التيسير" الذى دون فيه معالجات مختارة تدل على قوته فى صناعة الطب، ونواذره فى تشخيص الأمراض ومعرفة آلام المرضى دون أن يسألهم عن أوجاعهم، وذلك بالاختصار "أحياناً" على فحص أحداق عيونهم، أو على

جس نبضهم. هذا فضلاً عن اكتشافاته وابتكاراته التي تحسب له حتى اليوم، فهو أول من اكتشف جرثومة الجرب وسماها "صؤابة" وأول من اكتشف الحقنة الشرجية المغذية والغذاء الصناعي لمختلف حالات شلل عضلات المعدة. وأول من قدم وصفاً سريرياً لالتهاب الجلد الخام، وللتهابات الناشئة والانسكابية لكيس القلب، ووصفاً كاملاً لسرطان المعدة .. إلى غير ذلك من الإنجازات، والتي وقفت عليها في سياق البحث، ورأيت أنها جعلت من صاحبها أشهر وأكبر أعلام الطب العربى فى الأندلس، وعملت على تطور وتقدم علم الطب فى العصور اللاحقة حتى وصلت إلى الغرب الذى عرفه باسم Avenzoar، وعده أعظم من ابن سينا، ولا يعد له فى الشرق سوى الرازى، والاثنان قد قدما من المآثر الطبية ما أفادت الإنسانية جمعاء.

وفى الجيل الرابع من أجيال عائلة بنى زهر العلمية، وجدنا أن أكبر وأشهر من يمثله، هو الحفيد أبو بكر محمد بن أبى مروان بن أبى العلاء بن زهر، والذى به تتأكد وتستمر التقاليد العلمية سائدة فى عائلة بنى زهر، هؤلاء الذين ثبت عندهم أن يتعلم الأبناء على الآباء والأجداد. وكما سلكت الأجيال السابقة للحفيد هذا المسلك، رأيناه هو الآخر يتعلم على أبيه الصناعة بشقيها النظرى والعلمى. وبعد طول الممارسة، وصل الحفيد إلى مرتبة عالية جعلت ملوك دولة المثلثين، ودولة الموحدين يشهدوا له بصواب الرأى، وحسن المعالجة، وجودة التدبير، تلك التى تميز بها نتيجة اهتمامه بالتجربة فى إثبات صحة الدواء من عدمه. وليس أدل على كثرة دربته (تجربته) من أنه أعاد تركيب دواء مركب كان والده قد ركبه للملك، وأقر الوالد بصحة تركيبه. ومثل هذه الحالة تدلنا على الجانب النقدى لدى أطباء بنى زهر، وأن التلميذ لا ينبغى أن يكون نسخة طبق الأصل من الأستاذ حتى ولو كان والده، إذ لو تمسك التلميذ بكل ما لدى الأساتذة، لما تقدمت العلوم وتطورت. وقد قادنا البحث فى الحفيد إلى الوقوف على جانب هام من جوانب فكره، وهو ممارسته للعمل العلمى الجماعى، فرأينا كيف استطاع ذلك الحفيد أن

يكون جماعة علمية متآزرة ومتعاونة ضمت إلى جانبه، أخته وبنت أخته، وقد استطاعت تلك الجماعة أن تشكل أحد الأعمدة الأساسية في بناء عائلة بنى زهر الطبى والتعليمى أيضاً، إذ حرص الحفيد على الحفاظ على تقاليد العائلة التعليمية، فكما تعلم هو على أبيه وأسلافه، تعلم ابنه أبو محمد عليه، فأوقفه على كثير من أسرار الصناعة وعملها من خلال القراءة النظرية لأمّهات الكتب الطبية، إلى جانب الممارسة العملية. ومع مرور الوقت فى الاهتمام بالعلم والدرس والممارسة، صار أبو محمد بن الحفيد ماهراً فى علم الطب، حسن الرأى فى أمورهِ النظرية، خبيراً فى ممارسته العملية، الأمر الذى انعكس على شهرة بنى زهر، إذ لم تذكر المصادر وكتب التّراجم أن نشاط بنى زهر الطبى والعلمى قد امتد إلى ما بعد ابن الحفيد. وبذلك تكتمل به حلقة بنى زهر (المهمة) فى تاريخ العلم، تلك الحلقة التى تمثّل ظاهرة علمية فريدة تتميز بها الحضارة الإسلامية. فلم نعهد فى الحضارات الأخرى أن التقاليد العلمية تظل سائدة وممتدة بين خمسة أجيال من عائلة واحدة على مدار أكثر من قرنين من الزمان.

والواقع أن الإنجازات العلمية التى قدّمها بنو زهر كعائلة ومدرسة ممتدة تشكل منظومة معرفية مهمة ميزت القرنين الخامس والسادس الهجريين، وأفادت منها البشرية. كما عملت على تقدّم وتطور الطب العربى فى مرحلة مهمة من تاريخه، فضلاً عن الطب العالمى، ذلك الذى شغلت منظومة بنى زهر مكاناً رئيساً فى تاريخه.

من كل ما سبق نتبين أن العمل العلمى الذى تمّ فى المجتمع العلمى العربى الإسلامى فى القرون من الثالث إلى السادس من الهجرة يعدّ محصلة لعمل الجماعات والمدارس العلمية المختلفة التخصصات فى شتى ألوان المعرفة والعلوم. وقد شكلت أعمال تلك الجماعات العلمية نقطة انطلاق مهمة فى مرحلة الإبداع والازدهار التى انتجت كل ما هو جديد، وحفزت العقل العربى على سير آفاق العلم من أوسع أبوابه.

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1. ابن أبى أصبيعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار الحياة، بيروت (د.ت).
2. ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، طبعة إدارة الطباعة الممیزة، القاهرة 1357هـ.
3. ابن جُجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، طبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة 1955.
4. ابن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت).
5. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محبى الدين، دار النهضة المصرية 1949.
6. ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، دار الرائد اللبنانى 1983.
7. ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبعة المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت).
8. ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتح، دار الحديث، القاهرة (د.ت).
9. ابن النديم: الفهرست، طبعة القاهرة القديمة 1948.
10. أبو بكر محمد بُرء ساعة، دراسة وتحقيق خالد خربى، ط. الثانية، ابن زكريا الرازى: دار الوفاء، الإسكندرية، 2006.
11. خواص الأشياء مخطوط دار الكتب المصرية، رقم 264 طب تيمور، 141 طب عام.

12.: رسالة إلى أحد تلاميذته، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة تحت رقم 119 طب تيمور.
13.: رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الخامسة 1982.
14.: كتاب التجارب، دراسة وتحقيق خالد حربى، ط. الثانية، دار الوفاء الإسكندرية 2006.
15.: المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكى أسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، مايو 1961.
16.: المنصورى فى الطب تحقيق حازم البكرى الصديق، معهد المخطوطات العربية، الكويت 1987.
17. أبو الحسن رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، الأشعرى: ذيل كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (فى المصدر التالى).
18.: كتاب اللحم فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشره الأب ريتشارد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت 1953.
19.: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط. الثانية 1969.

29.: كتاب فى المنطق، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب المصرية 1976.
30.: فصوص الحكم، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1.
31. أبو يوسف الرسائل الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى يعقوب بن اسحق: أبو ريذة، دار الفكر العربى، القاهرة (د.ت)
32. أرسطو طاليس: المنطق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، دار الكتب المصرية 1948.
33. بنو موسى كتاب الحيل، تحقيق د. أحمد يوسف الحسن ابن شاكر: وآخرون، معهد التراث العلمى العربى 1981.
34.: كتاب الدرجات المعروفة، مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم 60 فلك.
35.: كتاب معرفة مساحة الأشكال، بتحرير نصير الدين الطوسى، ط. أولى (حجر) حيدر آباد الدكن - الهند 1359هـ.
36. البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).
37. جابر بن حيان: مختارات رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة 1354هـ.
38. الجـاحظ: البيان والتبيين، تحقيق فوزى عطوى، طبعة بيروت (د.ت).
39. حنين ابن اسحق: العشر مقالات فى العين (منسوب) نشرة ماكس مايرهوف، المطبعة الأميرية، القاهرة 1928.

40.: المسائل في الطب، تحقيق د. محمد علي أبو ريان وآخرين، دار الجامعات المصرية 1978.
41. الخياط كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المعتزلي: تحقيق د. نبيرج، طبعة دار الكتب المصرية 1925.
42. خير الدين قاموس تراجم الرجال والنساء، طبعة بيروت (د.ت.). الزركلي:
43. سيف الدين غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود الأمدي: عبد اللطيف، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية، لجنة التراث الإسلامي، القاهرة 1971.
44. الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، المعروف بـ"تواريخ الحكماء" تحقيق مركز التراث القومي والمخطوطات بجامعة الإسكندرية، إشراف د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ط. الأولى 1993.
45. الشهرستاني: الملل والنحل، بهامش كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317هـ.
46.: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح الفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت.).
47. صاعد طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، ط. أولى، الأندلسي: دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1985.
48. ظهير الدين تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، البيهقي: المجمع العلمي العربي، دمشق 1946.

49. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. الأولى، القاهرة 1965.
50.: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. علي سامي النشار، وعصام محمد علي، دار المطبوعات الجامعية 1972.
51.: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي وآخرون، طبعة القاهرة (د.ت.).
52. القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة 1326هـ.
53. كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة لفيف من الدكاترة، بإشراف محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
54. الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق بيروت 1970.
55. محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1977.
56. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، ط. الأولى، بيروت 1965.
57. المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئزية، طبعة بولاق 1270هـ.
58. الميرزا محمد باقر الأصهبهاني: روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، 8 مجلدات، طهران (د.ت.).

59. **ياقوت الحموى:** معجم الأدباء، طبعة القاهرة 1936.
60. **يحيى بن عدى:** مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية 1989.
61. **أحمد أمين:** ضحى الإسلام، دار الكتاب العربى، الطبعة العاشرة، بيروت (د.ت).
62.: **ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1962.**
63. **د. أحمد شلبى:** دراسات فى الحضارة الإسلامية، الجزء الرابع، تاريخ التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية 1966.
64. **د. أحمد فؤاد باشا:** أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصلية، دار الهداية، الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م.
65. **د. أحمد محمود صبحى:** فى علم الكلام (1) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1992.
66.: **فى علم الكلام (2) الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1992.**
67. **بول غليونجى:** ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب 57، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر (د.ت).
68. **د. توفيق الطويل:** فى تراثنا العربى الإسلامى، عالم المعرفة، الكويت 1985.
69. **د. التيجانى المـاحى:** مقدمة فى تاريخ الطب العربى، مطبعة مصر بالخرطوم 1959.

70. د. جلال محمد منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى، عبد الحميد موسى: بيروت، ط. أولى 1973.
71. حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت 1992.
72. د. حسن تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى إبراهيم: والاجتماعى، 4 أجزاء، ط. الرابعة عشرة، دار الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية القاهرة 1996.
73. د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، التراث والحداثة، دار قباء، القاهرة، ط. الثانية 1998.
74. د. خالد حربى: أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2006.
75. الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية، ط. الثانية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.
76. أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
77. أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة، ط. الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
78. دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقرط، إعادة اكتشاف لمؤفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠٥

79.: دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس، إعادة اكتشاف لمؤفات مفقودة، ط. الأولى، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009.
80.: علم الحوار العربي الإسلامي، آدابه وأصوله، ط. الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
81.: مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي، المعتزلة والأشاعرة، ط. الأولى، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 2009.
82.: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي، الكندي والفارابي، ط. الثانية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 2009.
83. د. زكى نجيب محمود: جابر بن حيان، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.
84. د. سحبان خليفات: أبو زيد البلخي، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، بيروت 1998.
85. د. شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، دار المعارف، ط. الثالثة، القاهرة 1973.
86. صالح أحمد العلى وآخرون: العراق في تاريخ، طبعة بغداد 1982.
87. د. عبد الحميد صبرة: أبناء موسى شاعر (بنو موسى) ضمن كتاب عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوروبية، بتحرير ر.ب، ويندر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى 1990.

88. د. عبد الحليم تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه،
منتصر: ط. الأولى، دار المعارف 1966.
89. د. عبد الرحمن الكندي فيلسوف العرب، في موسوعة الحضارة
بـدوى: العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، ط. الأولى، بيروت 1987.
90.: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت،
ط. الثانية 1979.
91. د. علي سامي مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج
النـشار: العلمى فى العالم الإسلامى، دار النهضة العربية
1984.
92.: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول،
دار المعرفة الجامعية 1999.
93. د. على عبد الله المدخل إلى تاريخ الرياضيات والفلك عند العرب
الدفـاع: والمسلمين، ط. الأولى، بيروت 1401هـ.
94. عمر رضا معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت)
كحالة:
95. د. عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت
1970.
96. د. فاضل أحمد أعلام العرب فى الكيمياء، الهيئة المصرية العامة
الطـائى: للكتاب، بالاشتراك مع دار الشؤون الثقافية العامة
ببغداد 1986.
97. قدرى حافظ العلوم عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة
طوقـان: (د.ت).

98. د. ماهر عبد التراث الإسلامى، العلوم الأساسية، المركز المصرى
القادر محمد: للدراسات والأبحاث، الإسكندرية (د.ت).
99.: حنين بن اسحق، العصر الذهبى للترجمة،
دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1997.
100.: دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى،
دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991.
101. محمد عاطف الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، الدار القومية
البرقوقي وآخرون: للطباعة والنشر (د.ت).
102. د. محمد عبد الكندى، فلسفته - منتخبات، منشورات عويدات،
الرحمن مرحبا: بيروت، باريس، ط. الأولى 1985.
103.: المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الفيحاء،
طرابلس، لبنان 1978.
104. د. محمد على تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، من طاليس إلى
أبوريان: أفلاطون، دار المعرفة الجامعية 1993.
105.: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية 1996.
106. محمد فريد الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت
وجدى: 1967.
107. مصطفى عبد فيلسوف العرب والمعلم الثانى، طبعة القاهرة،
الرازق: 1945.

ثانياً: مراجع أجنبية مترجمة

1. إمري لاکاتوش: برامج الأبحاث العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.
2. بفردج د. أب: فن البحث العلمي، ترجمة زكريا فهمي، دار النهضة العربية 1963.
3. جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيف من الدكاترة، دار المعارف 1957.
4. جوزيف جارلند: قصة الطب، ترجمة سعيد عبده، دار المعارف بمصر (د.ت.).
5. د.م. دنلوب: الرازي في حضارة العرب، ترجمة خالد حربي، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.
6. دي بـور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط. الخامسة 1981.
7. دلاسي أو ليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، القاهرة (د.ت.).
8. زيجريد هونكه: شمس العرب تستطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة مارون عيسى الخوري، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1969.
9. شـاخت وبـوزورث: تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط. الثانية، الكويت 1988.

10. شـاريف: الفكر الإسلامى منابعه وآثاره، ترجمة أحمد شلبى، ط. الخامسة، مكتبة النهضة المصرية 1975.
11. كاترين ب.ش: رواد الطب، ترجمة دم. عيسى، مكتبة النهضة المصرية 1992.
12. كارا دى فو: الفلك والرياضيات، بحث ضمن تراث الإسلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس ارنولد، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله، ط. الثانية، بيروت 1972.
13. كارل بوبر: منطق الكشف العلمى، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.
14. مـاكس من الإسكندرية إلى بغداد، بحث صدر فى كتاب مـايرهوف: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، نشره عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية 1940.
15. نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى، ترجمة محمد مهران، ط. الأولى، دار المعارف القاهرة 1985.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

1. **Aly, Maher** : The Nature of Reason in Arabian Science, in the Works of the International Working Conference on non-formal Foundations of Reason, The University of New Castle, New South. Wales, Australia, 1993.
2. : Medical School Traditions in Ancient Egypt, Alexandria 2000.
3. **Brawn; Adward** : Arabian Medicine, Cambridge 1921.
4. **Christopher, J.B** : The Islamic Tradition, Harper & Row Publishers, New York, 1972.
5. **Dugat, G** : Historie des Philosophie et des Theologiens Muslmans, Paris 1978.
6. **Farroh; E.R** : The Chemical Composition of Some Ancient Arabic Coins, Caley. Bull of the College of Science 1965.
7. **Creswell; K.A** : Short Account of Early Muslim Architecture, Britain 1985.
8. **Hamarenh; Sami** : Arabic Historiography as Related to the Health Propessions, in Medieval Islam Sud hoffs Archive, Band 50. Helf 1, Marz 1966.
9. **Hill, Donald** : The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, Nether Land (W.D).

10. Holmyard; E. J : Alchemy "Islamic al Chemy
Pelican Book 1957.
11. : Chemistry to the Time of Dalton,
London 1965.
12. Holt, P. M & : The Cambridge History of Islamic
Ann, K.S.L. and Society and Civilization, Vol. 28,
Lewis; Bernard Cambridge University, Press 1970.
13. Sarton; George : Introduction to the History of
Science, 3 Vol., Baltimore 1972.
14. Sourdel: D.E. T.J : La Civilisation Del, Islam
Classique, Paris, 1950.
15. Stephen F. Masan : A History of the Sciences, First
Collier Books Edition, New York
1962.
16. Watt;
Montgomery : The Islamic World, First Edition,
London, 1974.

sharif mahmoud

فهرست الكتاب

رقم الصفحة

الموضوع

7 مقدمة
	الباب الأول: مدخل نظري إلى حركة الترجمة،
	وبيت الحكمة، ومنهج الجدل والمناظرة وأثره في تطور
23 الجماعات والمدارس العلمية
	الفصل الأول: حركة الترجمة وجماعاتها
25 ومدارسها العلمية
27 مدخل
36 1. علوم اليونان
44 2. علوم الفرس
51 3. علوم الهند
57 أولاً: جماعة ومدرسة حنين بن اسحق
57 1. رئيس الجماعة والمدرسة "حنين بن اسحق"
58 2. اسحق بن حنين
83 ثانياً: جماعة ومدرسة ثابت بن قرة
84 1. رئيس الجماعة والمدرسة "ثابت بن قرة"
87 2. عيسى بن أسيد
87 ثالثاً: جماعة ومدرسة بختيشوع

رقم الصفحة

الموضوع

88	1. جورجيس بن بختيشوع
88	2. بختيشوع بن جورجيس
89	3. جبرائيل بن بختيشوع
96	نقد وتقييم
	الفصل الثانى: بيت الحكمة وأثره فى بنية
103	المجتمع العلمى
106	مدخل
107	بيت الحكمة من الرشيد إلى المأمون
111	أوجه النشاط العلمى فى بيت الحكمة
122	نقد وتقييم
	الفصل الثالث: منهج الجدل والمناظرات العلمية وأثره
125	فى تطور الجماعات والمدارس العلمية
128	مقدمة
130	بدايات الجدل
	المناظرات فى العالم الإسلامى: أسبابها، طبيعتها،
134	نتائجها
153	حوار بين الأنا والآطر
162	نقد وتقييم

رقم الصفحة

الموضوع

167	الباب الثانى: جماعات ومدارس علم الكلام
	الفصل الرابع: أثر الجماعات والمدارس الكلامية
169	فى تطور الجدل والنقاش العقلانى
	الفصل الخامس: جماعات ومدارس كلامية:
181	المعتزلة والأشاعرة
183	أولاً: كلام الله
184	1. المعتزلة
190	2. الأشاعرة
194	3. كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة "اعتراضات وردود".
201	ثانياً: رؤية الله
201	1. المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة
205	2. إعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة
212	3. أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة
	4. أدلة الأشاعرة العقلية "محاولة ضحد
216	اعتراضات المعتزلة"
218	ثالثاً: أفعال الإنسان
	المسألة بين المعتزلة والأشاعرة: أدلة - اعتراضات -
219	ردود

	الباب الثالث: جماعات ومدارس الفلسفة والمنطق والإلهيات
235	
237	الفصل السادس: الكندي ومدرسته
241	1- السرخسى
241	2- طابع فلسفة الكندي
247	3- تمييز بحثه في موضوعات الأقدمين
263	الفصل السابع: أبو بشر متى بن يونس ومدرسته
273	1- يحيى بن عدى
287	2- أبو سليمان السجستاني
295	الفصل الثامن: الفارابى ومدرسته
297	أولاً: تكوين الفارابى العلمى
303	ثانياً: مبادئ العلمية التعليمية وأسسها فى مدرسة الفارابى
305	ثالثاً: مخطط تصنيف العلوم
306	1- علم اللسان
307	2- علم المنطق
307	3- علم التعاليم
310	4- العلم الطبيعى والعلم الإلهى
311	5- العلم المدنى، وعلم الفقه، وعلم الكلام

رقم الصفحة	الموضوع
312	تقديم إحصاء الفارابي
314	رابعاً: اصناف التلاميذ
324	خامساً: بنية نظرية العلم
328	سادساً: الغرض من المنطق، وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي
332	سابعاً: أثر فلسفة الفارابي في الأجيال اللاحقة
335	الباب الرابع: جماعات ومدارس علوم الرياضيات والفلك
	الفصل التاسع: جماعات ومدارس العلوم الرياضياتية:
337	الخوارزمي أنموذجاً
339	مدخل
343	التطور العلمي والتاريخي للرياضيات قبل الخوارزمي...
346	إنجازات الخوارزمي
353	أثر الخوارزمي في اللاحقين
	الفصل العاشر: الأسر العلمية: بنو موسى أنموذجاً
363	لجماعات ومدارس الفلك والميكانيكا
381	الباب الخامس: جماعات ومدارس العلوم الطبيعية
	الفصل الحادي عشر: جماعات ومدارس العلوم
383	الكيميائية: جابر بن حيان أنموذجاً

رقم الصفحة

الموضوع

- 385 1- نشأة جابر وأثرها على توجهه العلمى
- 387 2- البنية المعرفية فى فكر جابر
- 393 3- بنية الجماعة والمدرسة العلمية
- 396 4- منهج البحث العلمى
- 399 5- مؤلفات جابر بين الوهم والحقيقة وأثرها فى اللاحقين
- 405 الفصل الثانى عشر: جماعات ومدارس العلوم الطبية: أبو بكر الرازى أنموذجاً
- 407 مدخل
- 409 أولاً: الجماعات والمدارس العلمية فى عصر الرازى....
- 411 ثانياً: قوام المعرفة الطبية السابقة على الرازى
- 411 1- النظريات الطبية السائدة
- 414 2- نظرية الأخلاط
- 416 ثالثاً: المنطلقات المعرفية التى انطلق منها الرازى.....
- 418 رابعاً: النشاط العلمى الجماعى فى عصر الرازى.....
- 421 خامساً: جماعة ومدرسة الرازى العلمية.....
- 421 1- طريقة التعليم النظرى
- 425 2- طريقة التعليم العلمى

الموضوع	رقم الصفحة
3- الطب بين النظرية والتطبيق	428
4- سمات العمل العلمي عند الرازي	428
سادساً: منهج البحث العلمي	431
سابعاً: إنجازات الرازي الطبية وأثرها في اللاحقين	437
نتائج الفصل	445
الفصل الثالث عشر: جماعة ومدرسة بنى زُهر	449
الفصل الرابع عشر: نتائج الدراسة	465
المصادر والمراجع	493
فهرست الكتاب	509
أعمال الدكتور خالد حربى	516

أعمال الدكتور خالد حربى

- 1- برء ساعة : للرازى (دراسة وتحقيق) ، دار ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999، الطبعة الثانية ، دار الوفاء . 2006
- 2- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية. : الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999.
- 3- أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم : الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
- 4- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب : الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر الإسكندرية 1999- الطبعة الثانية 2000، توزيع مؤسسة أخبار اليوم ، الطبعة الثالثة دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .
- 5- الأسس الاستمولوجية لتاريخ الطب العربى : دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2001 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.
- 6- الرازى فى حضارة العرب : (ترجمة وتقديم وتعليق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.
- 7- سر صناعة الطب : للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.
- 8- كتاب التجارب : للرازى (دراسة وتحقيق) ، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.
- 9- جراب المجربات وخزانة الأطباء : للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2000، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.
- 10- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى(1" الكندى والفارابى : الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003 . الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.
- 11- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (1) : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 علم المنطق الرياضى
- 12- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (2) : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 الغائية والحتمية وأثرهما فى الفعل الإنسانى

13- دراسات في الفكر العلمى المعاصر (3) : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .
إنسان العصر بين البيولوجيا والهندسة الوراثية .

14- الأخلاق بين الفكرين الإسلامى والغربى

: الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية
2003. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ،
الإسكندرية 2009.

15- العولمة بين الفكرين الإسلامى والغربى
"دراسة مقارنة"

: الطبعة الأولى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية
2003 ، الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية
2007 ، الطبعة الثالثة ، المكتب الجامعى الحديث ،
الإسكندرية 2010 .

: مشاركة فى كتاب "رسالة المسلم المعاصر فى
حقبة العولمة" ، الصادر عن وزارة الأوقاف
والشئون الإسلامية بدولة قطر - مركز البحوث
والدراسات ، رمضان 1424 ، أكتوبر - نوفمبر
2003.

16- العولمة وأبعادها .

: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ،
الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ،
الإسكندرية 2009.

17- الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر
الإسلامى

: الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ،
الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية
2009.

18- ملامح الفكر السياسى فى الإسلام

: الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية، الإسكندرية،
2003 .

19- دور الاستشراق فى موقف الغرب من
الإسلام وحضارته (بالإنجليزية)

: الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ،
الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

20- شهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصري

: الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .
: الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2004 .
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005 .

21- دراسات فى التصوف الإسلامى

22- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية

23- نماذج لعلوم الحضارة الإسلامية وأثرها
فى الآخر

: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005، الطبعة
الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

24- مقالة فى النقرس للرازى (دراسة
وتحقيق).

: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

25- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير
والفهم(1) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد
الغزالى.

- 26- التراث المخطوط: رؤية في التبصير والفهم (2) المنطق.
- 27- علوم حضارة الإسلام ودورها في الحضارة الإنسانية
- 28- علم الحوار العربي الإسلامي "آدابه وأصوله".
- 29- المسلمون والآخر حوار وتفاهم وتبادل حضارى .
- 30- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية .
- 31- العبث بتراث الأمة فصول متواليّة (1).
- 32- العبث بتراث الأمة (2) مائة الأثر الذى فى وجه القمر للحسن بن الهيثم فى الدراسات المعاصرة .
- 33- منهاج العابدين لحجة الإسلام الإمام أبى حامد الغزالي (دراسة وتحقيق)
- 34- إبداع الطب النفسى العربى الإسلامى ، دراسة مقارنة بالعلم الحديث .
- 35- مخطوطات الطب والصيدلة بسين الإسكندرية والكويت
- 36- مقدمة فى علم "الحوار" الإسلامى
- 37- تاريخ كيمبردج للإسلام ، العلم (ترجمه وتعليق)
- 38- علوم الحضارة الإسلامية ودورها فى الحضارة الإنسانية
- 39- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط "إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة".
- : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.
- : الطبعة الأولى ، سلسلة كتاب الأمة ، فطر 2005.
- : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
- : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2006. الطبعة الثانية المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.
- : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2006. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.
- : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006 ، الطبعة الثانية ، الإسكندرية 2008.
- : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006.
- : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2007 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2010.
- : الطبعة الأولى ، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، الكويت 2007.
- : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2007.
- : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.
- : الطبعة الأولى، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.
- : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.
- : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

- 40- دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس "إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة".
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 2009.
- 41- مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي المعتزلة والأشاعرة
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2009.
- 42- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (1) تياذوق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء الإسكندرية 2010.
- 43- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (2) ماسرجويه البصري، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 44- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (3) عيسى بن حكم، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 45- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (4) عبدوس، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 46- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (5) الساهر، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 47- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (6) آل بختيشوع، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.
- 48- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (7) الطبري، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.
- 49- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (8) يحيى بن ماسويه، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 50- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.
- 51- أعلام الطب في الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة
: الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

- 52- طب العيون في الحضارة الإسلامية "أسس واكتشافات"
: الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2010.
- 53- علم الحوار الإسلامي
: كتاب المجلة العربية العدد 412 المملكة العربية السعودية إبريل 2001
- 54- الطب النفسي في الحضارة الإسلامية تنظيم وتأسيس وإبداع
: الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2011.
- 55- دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (4) روفس الأفسسي ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2012.
- 56- دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (5) ديسقوريدس ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2012.
- 57- الطب النفسي في الحضارة الإسلامية ، تأسيس وتنظيم .
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2011.
- 58- الجوانية ، دراسة في فكر عثمان أمين
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2012.
- 59- أسس النهضة العلمية في الإسلام
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2012
- 60- الجماعات والمدارس العلمية في الحضارة الإسلامية ، أسس في صرح الحضارة الإسلامية.
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2013.
- 61- طب الأسنان في الحضارة الإسلامية ، إبداع ممتد إلى العلم الحديث.
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2013.
- 62- طب الباطنة في الحضارة الإسلامية ، تأسيس وتأصيل.
: الطبعة الأولى ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2013.
- 63- مبادئ النظام السياسي في الإسلام ، تأصيل وتفكير .
: الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2013.
- 64- موسوعة الحاوي في الطب للرازي ، دراسة وتحقيق ، 60 جزءا في عشر مجلدات.